VOLUME 5, 2014 개교 25주년 기념호

Word & Mission

Theological Journal of World Mission University

VOLUME 5, 2014 개교 25주년 기념호

Word & Mission

Theological Journal of World Mission University

‖ 차 례 ‖

chapter 01

Receiving and Actualizing

How Korean Immigrant Churches can best react to the influx of immigrants and the discrimination that these immigrants face.

Woo Joong Kang, Ph. D. in Christian Social Ethics

My experience as an international student has given me a unique perspective on American society. I've found that one of America's most valuable accomplishments has been its ability to unite different cultural, ethnic, and religious groups into a single nation-state. As a means of describing this multicultural society, Americans have often appealed to the metaphor of the "melting pot." A more accurate metaphor, however, would be that of a dynamic ethnic mosaic, which brings together diverse groups from throughout the entire world. At first glance, the statistics seem to bear this out: the Census Bureau data for 2004 indicates that 34 million of the nation's 288 million people-12 percent of the U.S population-are foreign born and furthermore, the roughly 27.5 million or nearly 10 percent of American who are the children of immigrants (Ecklund, 51). During

the last two decades, Asian immigrants in particular have sought greater opportunities in the U.S. With 2.2 million immigrants, Asian countries were the source of about 31 percent of total U.S. immigration in the 1990s. For the country as a whole, Asians still provide over 26 percent of annual immigration (Eric Lai and Dennis, 25). What the statistics do not state, however, is that the U.S. derives from this situation a complex web of benefits, challenges and responsibilities. Both the immigrant and natural-born American perceive the "otherness" and "strangeness" of the immigrant, which creates a tense balance between conflict and co-operation. Thus, it becomes incumbent upon both groups to respect the practices and cultures of the other in order to foster mutual harmony.

East Asian Immigration : Co-operation and Conflict

In this paper I approach the issue of immigration, in the context of Christina ethics, by examining the question: what ethical responsibility, if any, do Christians have toward isolated communities. In exploring this question of civic identity, I focus particularly on Korean immigration. As Korean immigrant communities and dominant American groups encounter one another, they inevitably encounter mutual difference. If social harmony is to be achieved, both groups must, to some extent, reshape their attitude and accept diversity. Historically, the root of the conflict between immigrant communities and their more entrenched counterparts comes from the strict imposition, or at least expectation, of

Americanization onto Korean immigrants. This expectation functions as a kind of oppression, insofar as it condenses authentic Korean identity and compels the Korean immigrant to fit into a traditional "American" category. Thus the imposition of "Americanization" upon "the other" not only affects the way dominant groups of Americans view the immigrant, but affects the way the immigrant views herself. Yet as I will argue, the production of civic identity must respect differences of ethnicity, religi on and culture, if a degree of social conformity is to be achieved successfully. Such a strategy will also defuse the danger of claims to ethnic supremacy.

During six years of life in the United States, I have become familiar with the American urge for "hierarchizing" and "verbalizing." As Thomas Ogletree explains: "for the most part the specific value rankings that govern our life patterns are borne by the cultures into which we have been socialized, modified by particular features in our individual life histories. They are functions of the ways in which we have worked out our personal identities in the context of a structured set of socially shared value-orientations"(Ogletree, 84). In this respect, the internal pattern of American society is based on the white norm. This pattern is applied to social structure and eventually manifests as a practical white supremacy. Thus, in constructing ethnicity, mainstream American society raises the question of identity. Yet at the same time, the mainstream coerces the other into imitating their way of life because they are in the superior position, a process that reinforces social stratification.

One major obstacle to harmony between immigrant groups and the rest of American society has been the traditional myth of the "ideal American." Many Americans feel a sense of cultural superiority and devotion to the notion of an ideal core culture. Unfortunately, this core culture is essentially composed of white Americans of European descent. This ethno-centric attitude has fostered a sense of white superiority, adversely affecting ethnic interactions within immigrant sectors as well as other parts of society. In their efforts to "become" American, Korean immigrants face difficulties that derive from the "alien" nature of their religion, language and culture. In reflecting on their alienation, East Asian immigrants have observed that "while African Americans have faced considerable barriers to economic mobility, they have not been constructed as 'foreigners' as have Asian Americans, Arab/Middle Eastern Americans, and Latinos"(Alumkal, 15). Unfortunately for Asians in America who want to become part of the mainstream American culture, current social conditions make this impossible. The pre-determined view of what it means to be "American" precludes Asian Americans.

Hospitality to Stranger who come from different shore

Historically, the history of immigration indicates that American invitations to foreigners have not always been hospitable. Thomas Ogletree has shown in The World Calling that, socio-economically speaking, the primary reason the United States government has encouraged immigration has been to supply the nation's industry

with cheap labor(80). One historical example of this practice can be found in Hawaii, where Chinese, Japanese and Korean workers were imported to work the sugar plantations. As Ronald Takaki has demonstrated, diverse immigration was deliberately designed to prevent labor strikes for a low wages and repress unions. Because these workers came from diverse areas of East Asia, they were unable, and often unwilling, to coordinate efforts among themselves, and consequently could not organize labor movements. Fully aware of this, the American government invited them, not to provide them an opportunity for a better life, but as a way of importing cheap, unorganized labor(Takaki, 25).

As history tells us, economic and political conditions motivated not only the American invitation, but the immigrants' decision to leave as well. Historically, East Asians immigrated to the United States not only to seek their fortune, but often also to escape political turmoil in their homelands. In other words, the combination of the demand in the U.S. for cheap labor with the desire of East Asians to gain wealth precipitated much of East Asian immigration. These encounters typically began well, as immigrants were willing to take jobs in farming, cleaning and construction industries that the native born laborers were not willing to take. However, immigrant laborers quickly encountered racial and cultural prejudices.

To encounter immigrants is to recognize difference in culture, language, and religion. The mere existence of difference, however, is not significant. The critical issue is how the difference manifests

itself, and how the encounter with difference affects the other. Thomas Ogletree, in Hospitality of Stranger, explains that "Christian forms of love and caring are in no ways possible as mode of being in the fundamental structures and processes which make up human moral experience"(Ogletree, 44). In responding to the social isolation of immigrants, modern Christians must find some concrete way to express and practice Christian hospitality and affirmation.

Nationalism and Nativism

In U.S. Immigration Policy in an Age of Rights, Debra L. Delaet examines public opinion on immigration during the last half of the twentieth century. For instance, the 1965 Gallup Poll reported that only one-third of the American public supported the reductions in legal immigration. Later, the 1977 poll showed that forty-two percent believed legal immigration should be reduced. In addition, the 1990 Roper poll showed seventy-five percent of the American population said that legal immigration should not be increased, and almost one-half stated that legal immigration should be reduced(77). This change of public opinion reflects the popular American belief " that immigrants displace U.S. workers, burden social welfare systems, and threaten American culture(77). In his article "The Public Attitudes toward Immigration in the United States, France, and Germany," Joel S. Fetzer examines the change in Americans' attitude toward foreign-born laborers in relation to U.S. economic conditions. He finds that in times of economic prosperity, natives usually tolerate

immigrants, but in an economic recession, nativism increases (46). This point clearly demonstrates that "this analysis of American immigration history has thus confirmed the cultural-marginality and economic theories"(Fetzer, 47). Immigration is not simply an independent movement in an economic, social and political vacuum, but is rather an interconnected facet of human life. Therefore a valid analysis of the effects of immigration on the U.S. economy must considermultiple components. One such "invisible" factor that promotes the current discrimination against immigrants is that of 'Americanism.' This attitude of cultural superiority contributes to the harmful bias which immigrants in America face each day.

The host society needs to realize that encountering the other involves discovering new values. Otherwise, the moment of encounter initiates stratification. To defuse its attitude of cultural superiority, Americansociety must recognize its cultural prejudice and attitude of superiority to others.

In general, cultural exchanges that lead to constructive development follow a consistent pattern: encounter, conflict and creative synthesis. Therefore the chance of encountering of the different culture as the genuinely alienated cultural values was very rare in foreign cultures. The new values were rooted with the conjunction of socio-cultural levels of new society. Thus we need to build a phase of confronting the other culture and otherness as a new cultural adaptation not a foreign imposition.

Community and Enculturation

Considering the socio-cultural power of the Christian church in American life and society, I believe the Christian church can play a significant role in fostering such conversations in America. The church needs to address itself in the current social context, including issues of interculturality. As Segovia contends, "the presence of persons of color must be found and encouraged at every level of the church and in every possible role"(Segovia, 64). In this respect, the American church is asked to explore how it can best react to the influx of immigrants and the discrimination that these immigrants face. Given this powerful capacity for shaping personal and group identity, the church's role in building a sense of community is paramount.

Ecklund asserted that "religion is an undeniably important facet of the American tapestry, and participation in religious communities is a way that many American links with one another. About 90 percent of Americans believe in God, and 40 percent say that they attend a congregation weekly"(Ecklund, 6). As mentionedabove, in considering the power of the Christian church in American life and society, I believe that the Christian church can play a significant role in solving the current socio-cultural complexities in the U.S. The church needs to address itself in the current social context, including issues of interculturality. Its theology and religious instruction must be done from its diverse cultural context. A theology forged within a multicultural and multiethnic context will then be truly intercultural.

The church should respond to the presence of new immigrant groups in its midst.

The American church is asked to explore how it can best react to the influx of immigrants and the discrimination that these immigrants face. In the Calling, Prof. Thomas Ogletree astutely points out, "Christian churches face formidable challenges when they strive to articulate a social witness that is both authentically grounded in distinctively Christian understandings and also capable of constructively engaging the ongoing operation of complex system" (Ogletree, 70). He also makes this insightful reflection: "there is no such thing as a Christian society, not even as a utopian vision." Ogletree recognizes the harshness of reality, especially by dealing with some issues such as the equilibrium in market, harmful results from market incentives, the relationship between market and societal circumstance. He urges that "Christian social teaching must encompass critical investigations of the pattern of organization that constitute concrete societal system"(Ogletree, 70). He concludes by emphasizing that "Churches and faith-based communities can play vital roles both in supporting the most vulnerable among our fellow citizens and in reinforcing the efforts of those who are conscientiously striving to develop their own capabilities"(Ogletree, 93). Ogletree contends that the church should take up socio-economic questions, such as the production of goods and distribution of wealth. I argue that the church must also take up questions of immigration and the concomitant ethnic discrimination that I have traced in this paper.

The Christian church can help establish both internal and external structures for the life of new immigrants in America. As Alumkal has shown, religious institutions can shape the ways that individuals perceive, analyze, and experience reality. In this process, religious institutions can establish and reinforce ethnic identity (Alumkul,174). Given this powerful capacity for shaping personal and group identity, the church's role in building a sense of community is paramount. In my own experience in Korean immigrant churches in Fairfax, VA; Columbus, OH; and New Haven, CT, I have seen that.

From those experiences, I have a question: why is it that ethnic minorities tend to remain attached to their native cultures, even after they have voluntarily left their homes for a new culture? While the causes are no doubt complicated, I think one major reasonis the desocialization and cultural isolation that immigrants experience in the United States. Many immigrants from Korea, having been accustomed to a strong collective social network, are dismayed to find that, given their deficiency of English and social status, they are unable to connect with mainstream American society. First-generation immigrants sense the lack of an organic role to perform, and social expectations to satisfy. As a means of overcoming this alienation, they feel increased attachment to their ethnic identity. As Jung Ha Kim in Bridge Makers and Cross Bearers explains, "as outsiders, immigrants are neither expected nor encouraged to become active participants in the dominant society; thus, they are "desocialized"(Bar-Yosef, 1968:81) in the host country. Such

desocialization profoundly affects immigrants as they struggle to regain a sense of identity" (Kim, 13). In its current socio-cultural setting, the Korean immigrant church has a mission to meet the particular needs of immigrant people, who sufferthe pain of being culturally homelessness, and experiencing loneliness and isolation.

In sum, "Kyo-whe", or Christian church, can help to cultivate "adjustment to the host society and reinforcement of ethnic solidarity"(Kim, 14). Jung Ha Kim asserts that:

> "among many Korean-American institutions based on ethnic solidarity, one institution in particular seems to be quite successful in healing the pains of the desocialized people and simultaneously ensuring a sense of personal worth and group identity, that institution is the Korean-American church in the United States. There is strong evidence for the foregoing claim. It is grounded in the unusually high percentage of self-proclaimed Christians among the Korean-American population (over 75 percent of the total number of Korean in the United States)"(Kim, 14), compared to only 18 percent in South Korea(Korean Statistical Office, 2005).

The majority of Korean-Americans became Christian after their immigration to the United States. In observing this phenomenon, being "churched" for Korean-Immigrants and Korean-Americans in the United States, occurs simultaneously both as a "Christianizing"

and an "Americanizing" process.

Here's my answer to the question why so many immigrants come to Kyo-whe. Before foregoing to my answer, I will briefly introduce Kyo-whe. There are two structurally and technically distinguishable worship services: the EM (English Speaking Ministry) which largelyconsist of Gyo-po which means U.S. born English speaking native immigrants and the KM (Korean Speaking Ministries) which consist of Yi Min Ja, which literally means the recently immigrated. Kyo-whe is divided into the language preference.

In approaching the meaning of Kyo-whe in the U.S., there are two methodologies: ecclesiastical perspective and sociological perspective. First, sociologically speaking Kyo-whe is the place for social networking. Kyo-whe is the ethnic-conscious religious organization" (Kim, 59). The members of KM, as first-generation immigrants, buildan integrated social network through church life. I may say that one of the reasons is that the first-generation rarely enjoy social life in U.S. society. Newly arrived immigrant families come to Kyo-whe regardless of their religious preference. By coming to Kyo-whe they initiate the affiliation process with other Koreans. Naturally, given this new social circumstance, many immigrants come to church not for reasons of faith, but simply as a means of socializing with other Korean immigrants.

In addition, their presence functions as a bridge for the second-generation immigrants who can learn the culture of their

motherland. Often times, second-generation Korean-Americans hold individualistic tendencies. Sometimes the individualistic tendencies causethe conflict with the family-based value of their parents. In this point Kyo-whe is the place to meet their needs in establishing cultural identity. As Julia Ching says, "Confucianism resembles Christianity in the fact that it is basically a teaching about a way of life-of self-transcendence through moral striving"(Ching, 11). In dealing with that, the terms "Confucianized Christians" and "Christianized Confucian" were popped up in my mind. I observed that 1st generation immigrants posses tendencies that are often reinforced by their internalized Confucian teachings and the Christian church structure. In the life of Korean-American congregations, Korean immigrants can find the Confucian value of Jen, the virtue of humanism. By emphasizing social bonds between father-son, husband-wife, and elder-younger, Korean immigrants are able to reconstruct the traditional Korean social structure. In fact, I believe the reason why so many Korean immigrants choose to become Christian is their belief that the Church's value system fits their traditional way of life, and helps to transmit traditional Korean values and community to subsequent generations of Korean-Americans.

Korean Americans are able to use their congregations as a means of maintaining their Korean identity by nurturing traditional Korean practices. This, moreover, enables the church to establish external connections, by serving as a bridge between Korean ethnic and cultural values on the one hand, and new and liberal American values

on the other. In this sense, the church plays an essential role in acculturating Korean immigrants.

To be betwixt and between

In addition, the Korean American church must avoid the temptation of being an ethnic ghetto or fostering ethnocentricity. Unfortunately, the Korean American church tends to gravitate toward its own neighborhoods and engage in conversation primarily within its own community. But we can not think of our lives only in terms of ourselves and our own private experiences. Diversity does not mean simply nationality and ethnicity, but extends to realities of religion, culture and history. When the Korean immigrant church gives into the temptation of ethnocentrism, it further isolates itself from mainstream American society as an alien and foreigner.

The first step we need to take in order to make space for conversation between ethnic groups is to realize that ethnic and cultural differences do not imply a relationship of inferiority and superiority. Itis true that historical clashes between different ethnic groups have often involved differences in power. Even in the United States, much ethnic conflict—between blacks and whites, between Latinos and Asians, etc.—exists because of power issues. We experienced this ethnic conflict in the form of the 1992 L.A. riots. Up to that point, Korean immigrants were situationally oppressed through both direct and indirect social forces. They were culturally isolated, ignored by the greater American society, and pressured to

assume certain roles. By praising Koreanimmigrants as role models for minorities in America, the dominant culture demanded that they remain obedient, thus isolating them from other ethnic groups, particularly African-American and Hispanic communities. This kind of "sandwich" status was clearly expressed in the L.A. riots. In particular, this violent event represented the effects of the internal and external structures that operated among Korean American groups in recent history. Yet after the clash, Korean immigrants broke their silence in America.

Yet it is well-known that after Korean immigrants experience success, they tend to insert themselves into mainstream American society through materialistic means, such as purchasing expensive imported European cars or opulent homes in primarily white neighborhoods. At the same time, they tend to look down on newcomers and ethnic minorities-even those from Korea. For this to happen, Korean immigrants must avoid the temptations of ethnocentrism and solipsistic obsession with material success. By reflectively equipping itself with an ethnic identity, each ethnic community will be able to respect itself first, allowing its members to step beyond their own community, become visible members of American society, and begin conversation with others. I believe the Christian church can provide this kind of necessary internal structure. It is already a place where many immigrants seek help, and a place where newcomers feel comfortable and socialize with others.

Receiving and Actualizing

In our imperfect society, one of the church's most urgent challenges is to embrace people who are different from us. Given our concrete circumstances, what is the authentic Christian attitude toward our distorted social structure?

First of all, we must keep in mind the fact that we are the body of Christ and "one people." As the people of God, we must recognize our tradition as those who "embraced individuals from many different kinship and ethnic groups, persons whose lives had been shaped by diverse religious and cultural traditions"(Ogletree, 279). We are to follow God's word by putting our faith into action as a form of love, in order to truly represent the body of Christ. Our faith is complete only insofar as we love our neighbor as we love ourselves (Gal. 5:14). Christians are "not to please ourselves" (Romans 15:1). Instead we have to try "please our neighbor for the good purpose of building up the neighbor"(Romans 15:2). We live out this Christian faithfulness in our encounters with the other.

In order to aspire to that perfect love, we need to have a sense of embracing one another. Ogletree says that "indeed, for the sake of the universal reach of the Gospel, Christian witness readily subject themselves to a plurality of human ways so that they can proclaimthe Gospel in forms suitable to the life circumstances of all people throughout the inhabited earth (1 Cor. 9:20-23). Inits very essence, the Gospel impels us to embrace cultural pluralism!"(Ogletree, 347).

We can find such inspiration in Acts chapters 2 and 6. We need a grander vision of life with the Spirit of God. Through this act of embracing, we can open doors to welcome others into one another's hearts.

Encountering the stranger can also be an opportunity to enrich theology. The challenges of diversity require Christians to reflect upon the church's identity and mission. Historically, Jesus did not restrict his mission and does not emphasis on certain culturally privilege group in his mission. Instead Jesus engages diverse cultures in his evangelical mission. In this respect, we need to realize that theology not only "thinks" about God, but commits to God's way and acts on God's word. Our encounters with diversity compel us to integrate "conceptualization", "commitment", and "praxis". Here we are asked to tend to cultural diversity beyond a pastoral problem level. In this respect modern church in the United States is an historical reality in and through which God is present and active (Burke, 42, 44). In a social context, we realize that it is time to re-envisionthe church's relationship with external society. In so doing, the church must address with the wounds caused by "racism, classism, sexism, ethnocentrism, homophobia, and all of the other ills that plague our lives today"(Burke, 69). I believe that it is time to be about the building of the true "kin-dom" of God Almighty" (Burke, 71).

It follows from my proposal that Korean immigrants-like all Christians-should allow their Christian identity to inform both their

ethnic and their civic identity. Ethnic issues have become somewhat familiar, but are still largely unaddressed in our churches. Segovia notes that

> Today, it is our responsibility to rebuild our church so that it truly reflects the many images and likeness of God, which God created, and to rebuildour society, which the church so much reflects, in ways that are both healing and holy, attempting to bind up our nation's and our Lord's wounds caused by a blind and ignorant fear of those unlike ourselves. These wound are caused by racism, classism, sexism, ethnocentrism, homophobia, and all of the other ills that plague our lives today. But to do so requires that those who formerly were the givers open themselves up to being receivers as well, in humility and faith(69).

We need to begin with a qualitatively new awareness of the dynamics of racial and cultural discrimination, economic oppression, and political injustice. Faith is not abstract but practical: we discover who God is and what God wants by followingJesus. Church gives motivation to act people. Church as an external social institution create schema include gender, class, sexuality, and ethnicity. In dealing with the schema of culture, the church can establish socio-cultural framework.

Conclusion: Conversation for Conformity

The realization of my own 'otherness' came over Kimchi and its unavoidably savory, or repulsive, smell. When I started my studies in United States five years ago, I attended a small Korean immigrant church in Fairfax, VA. The church rented its worship space from an American church, and cultural differences soon caused frictions. A distinguishing feature of Korean immigrant churches is the corporate lunch after Sunday services. American church members, however, did not approve of the lunch, as smells of Kimchi and other Korean dishes. Without engaging in conversations with the Korean church, the American church one day informed our church that if we were to continue renting the space, we could no longer serve Korean food in the building. The 'otherness' all Koreans in America knowingly or unknowingly feel suddenly surfaced to the foreground.

Having experienced the Civil Rights Movement only some fifty years ago, the US is still a country fraught with discriminations and tensions. It seems to me that the lack of contact between different cultures create these conflicts. Lack of contact might simply mean limited exposure to different cultures as many communities still live in virtual segregation; but more importantly, lack of contact in a multi-cultural society such as ours usually means the unwillingness to create space for the other in one's identity. People live in the comforts of their cultural and linguistic cocoons and do not want to be confronted by relationships that force them to reassess their

identities.

If we do not engage in conversations with each other as a means of nurturing mutual respect and understanding, we can expect only increased tension and conflict. But by fostering inter-ethnic, inter-cultural, inter-social and inter-individual conversations, we can hope to establish unity through shared experience.

Likewise, on a new cultural boundary, enculturation would play a vital role in "discovering" differences. I believe that through the process of enculturation this society can establish the civic identity. I believe that the ability of enculturation is not only limited to adaptation but also concerns the assimilation of cultural context. The ability of enculturation functions as a bridge between host culture and guest culture. Because ofthe processing, each understands the other at a cultural level. These alternatives provide answers to current racial problem in U.S society. From the historical fact we recognize that the gospel was contextualized by transplantation from the West. Transplanting into the western cultural and ideological boundary, a clear understanding and a new perspective were required for indigenization to occur. In a same way, U.S society needs to open the door to try to listen and accept the other culture.

From my perspective as overseas students who newly come to this society I think that this society is asked to change to decline of ethnic value centered society. Instead this society need to face

the civic values centeredsociety. Thus the question how we live together as American citizens with civic identity is the most essential question in current multi-dimensional societal circumstance. We realize that our age is faced with diversity in every field. These differences often lead to diverse racial, cultural, social and economic conflicts. In today's society, we need to understand and accept that we are a multi-ethnic culture. A fundamental element of any stable and successful community is a real sense of self-awareness. Stated plainly, the United Statesis an immigrant society. Furthermore, we need to realize that ethnicity is more than just physical characteristics such as skin color or the size of one's nose. Ethnicity is formed through cultures, traditions and norms.

Why do we need to recognize ourselves as cultural beings? Initially, I can say that by recognizing ourselves as cultural beings we can understand the importance of the differences in cultural, social, and religious expressions. Recognizing differences is the first step for bridging diversity of culture and multi-ethnicity in the church. By equipping church members with perspectives about diversity and "otherness," we can build a strong faith community. By building culturally competent bridges between "I" and the "other," the community equips itself to embrace otherness.

As Scott London claims, "the mingling and the mixing of race is a sign that we are evolving toward a higher, more integrated state

as a culture." Through the cultural encounter, the differences between culture, people and tradition create cultural diversity. In terms of quality of culture, uniqueness does not fully represent its meaning. Human history has long observed that as people and cultures meet, culture becomes more and more distinctive. Thus cultural diversity appears to be a vital force of cultural evolution. Scott London says that in making a real meaning of integrated state of culture, both essential unity and the virtues of diversity are fairly emphasized(London,1998).

Although many of the different ethnic communities may still regard themselves as strangers to mainstream culture and may continue to do so because of various internal and external factors, the church may play a significant role in building a stronger conceptof what it means to be an American. Ethnic religion and ethnic moral traditions could serve as a force of resistance against the accommodative forces and pressures of American mainstream culture. I think that different ethnic communities can continue to be bounded by cultural traditions, practices, and values that serve as a basis for ethnic solidarity.

A fundamental element of any stable and successful community is a real sense of self-awareness. In the immigrant's society, through ethnic church and community, it is ensured that religion play a role in creating ethnic self-awareness. Furthermore, from an established ethnic awareness, the different communities can cooperate with American mainstream culture and support other minorities. For

example, the English Ministry in an ethnic church it can serve not only other second-generation immigrants of the community but also the Americans. In doing so, an ethnic church becomes a multi-racial center for other minors and even for mainstreams culture. Probably, in this relationship between the mainstream society and the different ethnic communities, diversity will become more powerful and accommodating. Such diversity will benefit not only ethnic minorities, but the United States as a whole.

■ Bibliography

Alumkal, Antony W. *Asian American Evangelical Churches*. LFB Scholarly Publishing. 2003.

DeSipio, Louis and de la Garza, Rodolfo O, *Making American, Remaking America*. Westview Press. Colorado. 1998.

Ecklund, Elaine Howard, *Korean American Evangelicals: New Models for Civic Life*. Oxford University Press. 2006

Fetzer, Joel S, *Public Attitudes toward Immigration in the United States, France, and Germany*. Cambridge University Press. New York. 2000.

Friedberg, Rachel M. and Hunt, Jennifer "The Impact of Immigrants on Host Country Wages, Employment and Growth." *Journal of Economic Perspectives*. Volume 9, Number 2, Spring 1995.

Kim, JongSung. *Labor supply and Occupational Structure of Asian Immigration in the U.S. Labor Market*. Garland Publishing, New York&

London. 1999.

Kim, Jung Ha, *Bridge-Makers and Cross-Bearers: Korean-American Women and the Church*. Scholars Press. 1997

Ogletree, Thomas, *The World Calling: The Church's Witness in Politics and Society*. Westminster John Knox Press. 2004.

Ogletree, Thomas, *Hospitality to the Stranger: Dimension of Moral Understanding*. Westminster John Know Press. 2003

Peri, Giovanni. "Immigrants, Skills, and Wages: Measuring the Economic Gains from Immigration." *Immigration Policy In Focus*. March 2006, Volume 5, Issue 3.

Peter C. *Phan and Diana Hayes Many faces, one church: cultural diversity and the American Catholic experience*. Roman & Littlefield Publisher, Inc. 2005 Burke, Kevin F, "Thinking about the Church: the gift of cultural diversity to theology." Roman & Littlefield Publisher, Inc. 2005

Schoeni, Robert F, McCarthy, Kevin F and Vernez, George, *The Mixed Economic Progress of Immigration*. Center for Research on Immigration Policy. 1996.

Takaki, Ronald, *Strangers from a Different Shore*. Penguin Books. 1989.

"The Role of Immigrants in the U.S Labor Market." The Congress of the United States. Congressional Budget Office. November 2005.

chapter 02

현대 선교학의 흐름과 월드미션대학교

Seonmook Shin, D. Miss.

1. 서론

월드미션대학교는 1989년에 목회자, 선교사, 평신도 지도자 양성의 목적을 가지고 세계 선교 대학원이라는 이름으로 출발하였고 후에 월드미션대학교로 명칭을 변경하였다. 학교 이름으로는 어떻게 보면 조금 어색하게 느껴지는 이름이지만 "선교"라는 단어를 학교 이름에 넣은 만큼 선교에 대한 분명한 사명감을 가지고 시작된 학교이다.

그런데 이 선교라는 단어가 지금은 많이 퇴색된 느낌이다. 지난 25년의 짧은 역사이지만 그 시간에 세계는 많이 변하였고 기독교 선교의 양상도 많이 변하였다. 기독교 선교는 서구 사회 속에서도 한국 사회 속에서도 아니 작게는 이민 사회 속에서도 한 마디로 현 상태를 묘사한다면 위기이다. 기독교가 위기를 맞고 있고 기독교 선교가 위기를 맞고 있다. 그런 상황 속에서 월드미션대학교라는 이름을 유지해야 할지도

질문을 던져야 할 정도이다. 사실상 우리 가까이에 있는 풀러신학교의 세계 선교 대학원(School of World Mission)도 이미 학교의 이름을 선교지에서 졸업자들이 그 학교 이름 때문에 겪는 어려움을 고려하여 현재 교차 문화 대학원(School of Intercultural Studies)으로 바꾼 지 꽤 되었다.

이런 상황 속에서 우리는 월드미션대학교의 가장 큰 정체성인 선교라는 단어에 대하여 심각하게 생각을 해보아야 할 것이다. 어쩌면 우리 학교도 언젠가 학교의 이름을 바꾸어야 할 필요성이 제기될지도 모른다. 그러나 설사 그렇다손 치더라도 월드미션대학교의 가장 중요한 정체성인 선교를 포기할 수는 없는 것이다. 그런데 이런 기독교 선교의 위기 속에서 좌절하고 절망하는 것이 아니라 현재 기독교 선교계는 이 위기를 도리어 기회로 삼고자 철저한 자성과 선교에 대한 새로운 정의와 벙법들을 연구하고 있다.

본 글에서는 현재 선교계의 큰 흐름을 정리해 보고 그것이 월드미션대학교가 선교의 정체성을 이 시대에 맞게 재해석하고 학교의 사역 전체에 어떻게 영향을 끼쳐야 할지에 대하여 제시하고자 한다. 그리하여 앞으로 월드미션대학교가 선교의 정체성을 포기하는 것이 아니라 진정한 의미의 선교, 우리 시대 또한 우리가 놓여 있는 한국과 이민 교회 속에서 선교를 선도해 가는 학교가 되기를 바라는 마음이다.

2. 본론

첫째로, 우리는 선교를 신앙생활의 본질이 아니라 한 부분으로 혹은 교회 사역의 한 부분으로 이해해 왔다. 단기 선교를 가든지 아니면 해외 거류 선교사님께 선교비를 보내든지, 선교란 교회 속에서 다른 여러 가지 사역 중에서 한 부분으로 생각하는 경향이 있었다. 이것이 신학교에서는 아마 선교학과를 설치하고 타문화에서 어떻게 사역할 것인가를

가르치는 프로그램을 개설하는 것이다. 그런 의미라면 월드미션대학교가 선교학과를 개설하여 타문화 선교사들을 양성하는 프로그램을 해야 선교의 정체성을 살리는 것일 것이다.

물론 우리 학교가 그런 일들을 할 필요가 있겠지만 선교는 우리 사역 중에서 어떤 특정 종류의 사역이 아니라 기독교 신앙 자체가 선교적이어야 한다는 관점을 가져야 한다. 다시 말해서 선교는 신앙과 사역의 한 부분이 아니라 그 본체인 것이다. 기독교는 본질적으로 선교적이다. 성경을 이해하는 데 있어서도 성경의 몇 구절만이 선교를 말하고 있는 것이 아니라 진정한 의미로 성경은 선교적인 관점에서 읽어야 한다는 선교적인 해석학(Missional Hermeneutics)이 관심을 받고 있다.

선교 성서학자들이 초기에는 선교를 성경적으로 주장하기 위하여 몇몇 성경 구절들을 인용하였다. 그러나 최근에 선교는 성경의 몇몇 구절이 아니라 성경 전체가 선교를 말하는 것임을 밝히고 있다. 아니 선교적인 관점에서 성경을 이해할 때 성경을 가장 바르게 읽는 것이라고 주장한다. 성서 신학뿐만 아니라 조직 신학적으로 우리가 고백하는 삼위일체 하나님은 선교하시는 하나님이시다. 성부 하나님은 성자 예수님을 보내셨고 성자 예수님은 또한 성령 하나님을 보내셨고 성령 하나님은 교회를 세상 가운데 보내시는 하나님이시다. 성경에 대한 이해도 하나님에 대한 이해도 선교적이어야 한다. 우리의 교회는 바로 이런 하나님의 보내시는 사역에 동참하는 것이다.

이런 의미에서 월드미션대학교는 어떤 특정 프로그램만이 선교적이어야 하는 것이 아니라 학교 전체가 선교적이어야 한다. 월드미션대학교는 선교적인 하나님을 믿고 선교적인 성경을 믿고 또 선교적인 공동체인 교회를 위한 학교이기 때문이다. 선교적인 하나님을 이해하고 선교적으로 성서를 해석하고 선교적인 교회를 세워 나가는 학교로 나아가야 한다. 월드미션대학교의 학생이라면 적어도 성경을 선교적인 관점에서 보

고 하나님이 선교의 하나님이신 것을 고백하고 선교적인 교회를 세우기 위하여 헌신된 사람이어야 한다.

둘째, 우리의 선교에 대한 이해가 한쪽에 치우친 경향이 있었다. 20세기 한 세기 동안에 기독교는 복음주의 진영과 WCC로 대표되는 진보 진영 사이에 갈등이 지속되어 왔다. 미국의 기독교뿐만 아니라 한국의 기독교도 극단적인신학적인 갈등과 선교에 대한 분열된 관점을 가지고 있었다. 사실상 아주 최근에도 한국에서 WCC 총회를 이슈로 교단과 교회들이 나뉘고 갈등하는 것을 경험하였다. 한쪽에서는 영혼 구원과 복음 전파, 다른 한쪽에서는 사회 참여와 인권 문제와 같은 이슈로 나뉘어서 서로가 자신만이 참 선교라고 주장을 하였다.

다행스러운 것은 현대 선교학계가 더 이상 갈등보다는 통합의 쪽으로 나아가고 있다는 점이다. 이런 갈등의 원인은 선교를 사람들이나 교회가 하는 프로젝트의 관점에서 보았기 때문이다. 그러나 우리가 이미 위에서 언급한 성경에 나타난 "하나님의 선교"의 관점에서 본다면 이것은 갈등의 모습이 아니라 하나님의 선교의 다양한 모습들로 이해할 수가 있다는 것이다. 하나님의 선교의 내용은 바로 하나님의 통치가 펼쳐지는 것인데 하나님의 통치는 하나님과의 수직적인 관계와 사람들 간의 수평적인 관계 속에서 다 나타나야 하는 것이다.

이런 관점에서 월드미션대학교는 선교에 대한 총체적인 관점에서 교육을 해야 한다. 사람들의 영혼의 문제와 더불어 사회적인 이슈에도 관심을 갖고 환경의 문제에도 관심을 갖는 기독교 지도자들을 세워야 하는 것이다. 물론 이제까지 관심을 갖고 추구해 왔던 영혼을 구하고 전도하고 교회를 세우는 일과 더불어서이다. 월드미션대학교가 가지고 있는 선교에 대한 이해의 폭을 넓혀야 한다. 월드미션대학교의 학생들이 가져야 하는 선교 의식은 편협한 것이 아니라 총체적이어야 한다. 그리고

거기에서 끝나지 않고 각자 소명과 은사에 따라서 또 사역의 상황에 따라서 자신의 독특한 선교 사명들을 구체적으로 정립해야 한다.

셋째, 우리가 또한 주목해야 하는 것은 그동안 우리가 알게 모르게 이원론적인 태도의 신앙을 가지고 있었다는 것이다. 다시 말해서 세속과 거룩의 영역을 나누고 해외 선교나 교회 사역 등 기독교 전문 사역은 거룩의 영역이고 우리가 세상 속에서 살아가는 공적인 영역은 세속적인 것으로 나누는 태도를 가져왔다. 그래서 진정한 하나님의 선교 사역에 동참하는 것은 먼 곳 아프리카나 혹은 교회를 성장시키는 것으로만 생각하였다. 그러나 하나님은 우리의 종교적인 영역뿐만 아니라 우리 삶의 일상적인 영역, 우리의 비즈니스와 직장에도 계시고 그 속에서도 하나님의 통치를 이루어가는 분이시고 우리가 그 일을 담당하기를 원하신다. 물론 우리가 은사와 소명에 따라서 기독교 전문인 사역을 하는 기독 전문인들도 필요하지만 우리 삶의 일상, 공적인 영역에서 하나님의 질서를 구하는 신앙인들이 필요하고 이 둘에는 하나님 앞에서 어떤 가치의 차이가 있는 것이 아니다. 차이가 있다면 우리가 어떤 분야에서 일을 하든지 진정으로 하나님의 나라를 구하는가의 차이인 것이다.

이와 연관해서 월드미션대학교의 정체성을 확립할 필요가 있다. 해외 선교사나 기독교 전문 사역자들을 양성하는 것이 학교의 목적인지 아니면 그것을 넘어서 평신도로서 사회의 각 분야에서 기독교 정신을 가지고 일을 하는 전문인들을 양성할 것인지 분명히 할 필요가 있다. 사실상 이미 월드미션대학교는 다른 대부분의 기독교 대학교들이 가는 길을 걷고 있다. 성경 대학교 혹은 기독교 전문 사역자들을 양성하는 학교에서 출발하여 기독교 정신을 가진 공적 영역의 전문인들을 양성하는 학교로 변해갔다. 이런 현상은 옳고 그르고의 문제가 아니라 학교의 목적을 어떻게 정하는가의 문제인 것이다.

월드미션대학교도 신학과에서 출발하여 현재 음악학과, 상담학과로 학과가 다양해지고 있는데 아직까지는 기독교 전문인의 사역의 범위에 머물러 있다. 그러나 앞으로 음악학과와 상담학과를 세상 속에서의 전문인으로 양성하는 프로그램으로 발전시킬 것인지 그리고 더욱 많은 다양한 분야의 학과를 개설할 것인지는 우리 학교가 놓인 상황 속에서 무엇을 통하여 하나님의 나라를 구하는 일이 중요한지의 관점에서 정해져야 한다.

그리고 월드미션대학교가 다양한 일반학과를 개설하였을 때에 세상 속에서 있지만 세상과 달라야 하는 기독교인의 정체성을 어떻게 세워줄지에 대한 연구가 필요하다. 우리가 세상의 공적 영역에 들어가는 것이 필요하지만 세상과 같은 가치관과 방법으로 살아가는 것이 아니라 그 속에서 빛과 소금의 역할을 감당하는 사람들을 양성해야 하는 것이다. 이를 위해서 우리 삶의 공적인 영역의 영성과 선교를 인식하고 그 속에 머물면서 다른 한편으로는 바른 비판적인 관점을 가질 수 있도록 훈련시켜야 한다.

넷째, 최근에 많은 관심을 갖고 있는 선교 분야는 비즈니스 선교이다. 비즈니스 선교는 여러 가지 동기와 이유를 가지고 있다. 비슷하게 생각할 수 있는 분야들은 프로페셔널(전문인) 선교 혹은 텐트 메이킹(자비량 선교)과 같은 것과 한국에서는 커피 교회와 같은 형태들이 있다. 비즈니스 선교는 두 가지 측면에서 접근해야 한다. 하나는 선교 전략상의 관점이다. 현대 세계 선교의 현장 속에서 기독교 선교사들을 받아들이는 지역들이 제한되어 있고 또 선교사가 갈 수 있다고 하여도 모국에서의 경제적인 어려움 때문에 경제적인 지원이 원활하지 않아서 많은 선교사들이 스스로 자립을 해야 할 필요가 등장하고 있는 현실 속에서 선교사가 스스로 비즈니스를 하여 자립하고 혹은 선교사로서가 아니라 일반

사업가로서 안정적인 지위를 확보하여 선교를 할 수 있게 되는 것이다. 이것은 전통적인 의미의 타문화권 선교를 실행하는 데 있어서 전략적인 차원에서 생각된 것이다.

그러나 이와 동시에 비즈니스 선교는 신학적인 측면에서도 관심을 받고 있다. 이미 우리가 앞에서 언급한 바와 같이 우리 삶의 공적인 영역 속에서 우리가 관여하는 모든 일들 속에서 우리가 하나님의 통치를 세워 나가는 선교를 해야 하는 것이다. 비즈니스의 영역은 세속적인 것이 아니라 우리가 교회 안에서의 사역처럼 하나님의 뜻을 구해야 하는 현장인 것이다. 그것은 기독교 전문인 사역과 마찬가지로 성스럽고 하나님 앞에서 가치가 있는 삶의 영역인 것이다. 그래서 꼭 해외 선교가 아니더라도 기독인들이 자신들의 비즈니스 현장 속에서 그 비즈니스를 하나님의 가치관을 가지고 수행하는 것 자체를 선교로 보아야 한다는 것이다.

그런데 많은 경우에 타문화 선교사나 기독교 전문인들이 비즈니스 선교를 시작할 때에는 대체적으로 선교의 방법이나 생존의 도구로서 비즈니스 선교를 시작하게 되고 비즈니스의 신학적이고 선교적인 의미는 자신의 방법을 정당화하는 도구정도로밖에 생각하지 않는 경우가 있다. 한 걸음 더 나아가서 비즈니스 그 자체로도 타문화 선교사역이나 기독교 전문인 사역과 동일한 신학적인 선교적인 가치가 있음을 확신하는 패러다임의 전환이 필요한 경우가 많이 있다.

그리고 전통적인 기독교 비즈니스맨이 자신의 비즈니스를 선교적인 관점으로 해석하고 임하는 것이 필요한데 좋은 기독인의 경우에는 비즈니스를 접고 전문 기독교 사역자가 되는 것이 진정한 의미에서의 헌신이고 선교이며 자신이 하는 비즈니스는 하나님 나라의 이차 시민이라는 의식을 갖고 있는 경우가 많은데 이것 역시도 패러다임의 전환이 필요한 부분이다. 또한 비즈니스 선교는 우리의 자세와 동기도 중요하지만 동시에 실제적인 비즈니스의 능력도 중요하다. 해외 선교지나 혹은 전문 기

독교 사역자가 비즈니스 선교의 필요성을 인식하고 시작한 많은 경우에 도중에 비즈니스 능력의 결핍으로 중단하고 경제적인 손실을 가져오는 경우가 많기 때문에 철저한 비즈니스맨으로서의 준비와 훈련이 필요한 것이다.

이러한 현대의 선교 흐름에 연관하여 월드미션대학교가 할 수 있는 일은 무엇일까? 신학적인 차원과 비즈니스의 실제적인 기술의 차원에서 동시에 이루어져야 한다. 단순히 비즈니스 선교가 필요하다는 주장을 하는 것에서 한 걸음 나아가서 실제적인 면들이 이루어져야 한다. 우선 이미 기존의 기독교 실업인들에게 그들의 하는 일이 이미 하나님의 나라 선교를 하고 있는 것이고 그 속에서 진정으로 하나님의 통치를 구하기 위하여 어떤 가치를 가지고 실행해야 하는지를 신학적으로 훈련시키는 일이다. 이들은 이미 비즈니스 분야에서 성공하였고 기술을 가지고 있는 사람들이기에 따로 그런 면에서는 훈련이 필요하지 않다. 도리어 그런 면에서는 다른 기독교 실업인들을 도울 수 있는 길을 열어주어야 한다. 동시에 이미 기독교 선교사나 혹은 사역자로서 비즈니스 선교를 하고자 하는 분들에게는 철저한 비즈니스 훈련과 네트워킹이 필요하다. 물론 이들도 비즈니스는 하나님의 거룩한 일을 하기 위한 도구일 뿐 언젠가 꼭 내려놓아야 하는 일로 생각한다면 생각의 전환을 가져오는 신학적인 훈련이 필요하다.

다섯째, 교회는 성장 지향적이 아니라 선교적인 교회가 되어야 한다. 선교는 교회가 세상에 대하여 실행해야 하는 사역의 일부가 아니다. 선교는 교회의 본질이다. 교회는 그 자체가 목적이 아니라 하나님이 선교를 실행하는 하나님의 도구인 것이다. 교회가 감당해야 하는 선교는 단순히 해외에 선교사를 파송하고 후원하는 일 혹은 교회에서 믿지 않는 사람들을 전도하여 교회를 성장시키는 일과 같은 교회의 일부 사역을

선교로 생각한다. 물론 그런 것을 포함해야 하겠지만 교회는 단지 일부 혹은 많은 예산을 해외 선교에 투자하고 또 교회의 수적인 성장을 교회가 얼마나 선교적인가를 평가하는 잣대로 삼아서는 안 된다. 교회가 얼마나 세상 속에서 하나님의 통치가 이루어지는 일에 공헌을 하고 있는가의 관점에서 평가되어야 한다.

많은 경우 교회의 지도자들이 교회의 사역의 평가를 성도 수의 증가나 해외 선교사 파송, 후원과 같은 것을 가지고 평가하고 있다. 그러나 교회가 선교적인 교회가 되어야 한다는 것은 이보다는 더 본질적인 문제여야 한다. 교회가 세상을 향하여 나아가고 있는가의 문제이다. 지금까지 많은 교회들이 선교를 한다고 하면서도 세상을 향하여 진정한 의미로 나아가지 않고 도리어 교회 부풀리기에 열중하고 있다. 그렇게 부풀리지 못하는 교회는 잘못된 열등감에 시달리고, 부풀려진 교회들은 실제적으로 세상 속에 하나님의 통치를 확대하여 나아가기보다는 도리어 이기적이고 자기 세력 확장에만 혈안되어 있는 모습으로 세상에 비추어진 모습들을 볼 수가 있다.

최근에 새롭고 본질적인 운동들이 일어나고 있다. 이 운동은 교회는 선교적이어야 하고 교회가 선교적이어야 한다는 것은 하나님의 통치가 세상 가운데 이루어지도록 하는 일에 교회가 쓰임 받는 것이어야 한다는 점을 강조한다. 목회 현장의 차원에서 우리가 성도 수의 증가와 교회의 확장과 같은 점들을 무시할 수는 없다. 그러나 그것은 어디까지나 실행적인 차원에서의 면들이지 그것이 교회의 유일한 본질적인 목적이나 사명이 되어서는 안 된다. 교회는 하나님의 통치가 이 세상 가운데 세워지는 데에 사용되는 것만이 궁극적인 목적이요 사명인 것이다. 교회가 감당해야 하는 선교는 교회의 확장이 아니라 세상 속에서의 영향력이다.

월드미션대학교가 이와 연관하여 미래의 목회자들을 선교적인 관점에서 목회관을 정립하도록 해 주어야 한다. 하나님의 통치의 확장이라는

총체적인 선교관을 가지고 교회가 진정으로 세상을 향하여 하나님의 도구의 역할을 감당하고 세상의 아픔을 함께하고 그들을 섬기고 이끌고 복음을 전파하고 영혼이 구원받는 일들이 이루어지도록 해야 한다. 외형적인 교회의 수적 성장을 교회의 성패 기준으로 삼아서는 안 되며, 해외에 선교사를 파송하는 것도 중요하지만 지역 사회 속에서 선교적 정체성을 가진 교회가 되도록 하는 일을 해야 한다.

여섯째, 선교적인 교회는 우선적으로 거룩한 윤리의 공동체가 되어야 한다. 교회는 위에서 언급한 것처럼 선교를 위하여 부름 받은 선교적 공동체이다. 그런데 교회가 선교를 실행하는 데 있어서 우선적으로 필요한 것은 교회 자체가 하나님의 거룩한 공동체가 되는 것이다. 다시 말해서 하나님의 통치가 우선 교회 공동체 안에 사랑과 거룩함의 모습으로 세워져야 하는 것이다.

교회가 거룩한 공동체가 되는 것은 그것 자체가 하나님의 선교를 실현하는 일이기도 하고 또한 하나님의 선교를 실행하는 데 있어서 그 어떤 것보다도 중요한 도구이기도 하다. 선교는 하나님의 나라와 뜻이 우리 가운데 이루어지는 것이 확장되는 것이다. 우리 교회 공동체 가운데 하나님의 거룩하심과 사랑의 모습이 없이 우리가 하나님의 선교사역에 쓰임 받는다거나 헌신한다는 것은 모순된다. 그리고 교회 공동체 속에 이런 모습이 없다면 세상은 교회의 선교를 받아들이지 않을 것이다.

그러므로 선교는 교회 공동체 안에서 먼저 이루어져야 한다. 그것이 가장 강력한 선교의 결과를 가져다 줄 것이다. 선교라는 명목 하에 어떤 과업을 성취하는 것보다 사실상 우리 공동체 안에 하나님의 거룩하심을 세워나가는 일은 더욱 힘든 일이다. 그러나 그것이 선행되지 않는 참다운 선교는 없기에 우리가 공동체 가운데 바른 윤리, 거룩함, 사랑의 모습을 세워 나가기 위하여 씨름해야 한다. 그것이 무엇보다도 중요하고 긴

급한 선교인 것이다. 어쩌면 우리 교회가 선교라는 과업을 추구하면서 우리 교회 안에서는 진정한 의미의 거룩함을 타협하고 상실하지 않았는지 모른다.

월드미션대학교가 이런 면에서 학생들의 개인적인 영성 또한 학교 공동체가 거룩함과 사랑의 하나님 나라와 뜻이 이루어지는 공동체가 되는 일에 힘써야 한다. 외부적인 사역 혹은 외형적인 성취에 앞서서 사역자로서 또 우리 신앙 공동체가 하나님의 거룩함을 세워가는 일에 헌신하도록 해야 한다. 선교는 긴급한 일이지만 조급해서 그 과정을 생략해서는 안 된다. 그 과정 중에 가장 중요한 일은 우리 자신과 교회 공동체 안에 하나님의 거룩하심을 회복하는 일이다. 이것 없이 외부로 향하는 선교는 있을 수도 없고 이루어지지도 않는 것이다.

일곱째, 우리는 우리의 상황에 민감한 사역과 신학을 해야 한다. 특별히 우리에게 주어진 과제는 우리가 놓여 있는 이민 교회의 현장이다. 우리가 가진 신학이 단순히 서구의 혹은 다른 신학자들이 개발해 놓은 신학을 따라가는 것이 아니라 우리 삶의 현장 속에서 하나님께서 우리에게 원하시는 선교 또한 하나님의 말씀이 우리 상황 속에서 도전하는 선교사역이 무엇인가를 고민해야 한다.

월드미션대학교는 한인 이민사회라는 아주 독특한 상황 속에서 이민 교회에 의해 출발된 기독교 대학교이다. 그리고 지금도 학생들의 대부분이 한인교회 혹은 미주 한인교회에서 온 사람들이다. 과연 미주 한인 교회의 정체성은 무엇인가? 또 어떤 사역을 어떻게 해야 하는가에 대한 신학적인 고민이 필요하다. 이 일을 선도해야 하는 것이 바로 미주 한인들에 의하여 세워진 월드미션대학교이다. 과연 미주 한인의 정체성은 무엇인가? 우리는 미국에 대하여 한국을 대표하는 사람들인가? 아니면 우리가 미국의 주류 사회 속에 들어가서 주류의 한 축을 세워야 하는

사람들인가? 이런 고민들로부터 시작해야 한다. 이미 미주의 한인 영적 지도자들이 신학적인 고민들을 많이 해 왔다. 몇 가지 사례들을 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 이민자들은 주류 사회 속에서 주변인이라고 불리는 사람들이다. 하나님의 역사는 주로 주변에 있는 사람들에 의하여 시작되었다. 그러므로 우리 이민 교회는 주류 사회의 개혁의 시발점이 되어야 한다. 둘째, 이민자들은 하나님의 특별한 관심과 위로를 받는 존재들이다. 그래서 이민교회는 이민자들을 위로하고 격려하는 사역을 해야 한다. 또한 이민자들은 그들이 정착했을 때에 다른 이민자들을 이해하고 감싸 안아야 하는 사명이 있다. 셋째, 미주 이민 교회는 문화를 가로질러서 삶을 살고 있는 독특한 경험을 한 사람들이다. 오늘날과 같은 복수 문화 시대에 큰 장점을 가지고 있는 사람들이다. 우리 모두가 타문화 사역을 할 수 있는 귀한 자원을 가지고 있는 사람들이다.

결국 우리가 우리 소리를 낼 때에 미국의 사회 속에서도 우리의 존재 이유가 생긴다. 우리의 소리 우리의 신학을 개발하여 주류 사회의 한 축을 담당해야 한다. 이런 신학적인 과업뿐만 아니라 월드미션대학교는 미주 한인 이민 사회를 실제적으로 끌어안고 가야 한다. 미주 한인들의 개인들과 가정의 정신 건강 상태를 이해하고 그들이 건강한 삶을 살아갈 수 있도록 역할을 해야 한다. 미주 한인들이 삶의 팽팽한 긴장 상태에서 한 걸음 물러설 수 있도록 건강한 수준 있는 문화를 이끄는 데 역할을 해야 한다. 또한 앞으로 미주 한인들의 건강한 비즈니스와 사업을 위하여 교육을 시키는 일도 감당해야 한다. 앞으로 월드미션대학교가 문화와 언어를 가로질러서 크고 훌륭한 학교로 성장해 갈 것이다.

그러나 우선적으로 해야 할 일은 우리 미주 한인들과 함께 가는 것이다. 그리고 더 나아가서 세계 각지에 흩어져 살고 있는 우리 한인 동포들도 품고 가야 한다. 오늘날 교육 방식의 발달은 지역을 초월하여 교육사

역을 가능케 한다. 미국의 다른 도시들과 세계 각지에 흩어져 살고 있는 우리 한인들은 미주 한인들과 많은 점에서 공통점을 가지고 있다. 또한 월드미션대학교는 한국에 영향을 줄 수 있다. 이미 한국의 복음주의 신학회에 가입을 하였는데 한국의 교회와 기독교 대학교들과도 협력을 해 나가야 한다. 한인 학교이면서도 미국에 위치한 우리 학교의 특성 때문에 한국 교회 속에 우리가 해야 할 역할이 또 있을 것이다.

3. 결론

본 글에서 현대 선교학계의 흐름을 몇 가지로 정리해 보았다. 선교 중심의 성서해석학과 신학, 총체적 선교관, 이원론적 신앙 극복의 문제, 비즈니스와 전문인 선교, 선교적 교회운동, 선교와 윤리 문제 그리고 우리가 놓인 상황 속에서의 신학과 사역의 문제들을 살펴보았다. 이외에도 여러 가지 중요한 선교학적인 주제들이 있지만 우리 월드미션대학교의 선교적 정체성과 연관지을 수 있는 문제들을 중심으로 정리하여 본 것이다. 이런 관점에서 월드미션대학교가 실천적으로 할 수 있는 일들을 제시하였다.

첫째, 성서 신학과 조직신학에서 선교적인 관점에서 성경을 읽고 신학을 하는 것을 본교의 커리큘럼에 반영할 수 있을 것이다. 둘째, 본교 학생들에게 총체적인 선교관을 갖도록 해야 한다. 셋째, 이원론적인 신앙을 극복하고 꼭 종교 전문가가 되지 않더라도 자신의 삶과 사역 속에서 하나님의 선교적 소명을 인식하고 사명감을 가지고 살아가도록 해야 한다. 다양한 학과를 개설하여 각 분야에서 세상 속에서 하나님의 나라를 세워가는 일을 할 수 있도록 교육시켜야 한다. 그러기 위해서 세상 속에 참여할 뿐만 아니라 비판적인 관점에서 하나님 나라의 가치관을 실행할 수 있는 관점들을 개발시키는 훈련을 해야 한다.

넷째, 현대 비즈니스 선교의 흐름 속에서 건강한 기독교 비즈니스맨과 실업가들을 세우는 일을 할 수 있다. 또한 전략적으로 비즈니스 선교를 하려는 사람들을 위한 네트워킹과 훈련을 감당할 수가 있을 것이다. 다섯째, 선교적인 교회관을 가지고 목회할 수 있는 목회자들을 양성하고 또 실제적인 면에서 건강한 교회들을 세워나갈 수 있는 목회자들을 훈련시켜야 한다. 지금처럼 건강한 지역교회의 선교가 필요한 시대가 없다. 여섯 번째, 선교는 바로 하나님 앞에서 선 나 그리고 우리 가정 그리고 우리 교회 공동체 속에서 시작되어야 한다. 하나님의 은혜가 또 그 하나님의 은혜로 인하여 사랑과 섬김을 사는 신앙인과 공동체의 모습이 가장 중요하고 긴급한 선교적인 이슈이다. 그런 공동체가 확장되는 것이 진정한 선교이기 때문이다.

마지막으로 월드미션대학교는 우리가 놓인 이민사회를 끌어안고 신학적으로 연구하고 정립해 나아갈 필요가 있다. 어쩌면 우리 작은 이민공동체를 위한 우리의 신학화와 사역이 가장 한국적이고 가장 세계적인 사역이 될 수가 있을 것이다. 우리 이민자들의 목소리를 하나님 안에서 내는 것은 바로 우리 월드미션대학교가 해야 하는 일이다. 서론에서 우리는 기독교 선교의 위기 시대에 놓여 있다고 하였다. 그런데 사실은 이 위기가 어떤 면에서는 진정한 선교로 돌아가는 기회일지도 모른다. 수적으로나 외적으로 후퇴할지 모르지만 하나님께서 기뻐하시는 선교로 돌아가는 길일지 모른다. 아니 그래야 한다. 이제 25주년을 맞이하는 월드미션대학교 선교의 의미가 퇴색되어 가는 느낌이 들지만 어쩌면 지금이 월드미션을 향한 하나님의 선교적인 뜻이 이루어질 수 있는 기회라고 여겨진다.

■ 참고문헌

그레이그 벤 겔더, 《선교하는 교회 만들기》, 최동규 옮김, 서울: 베다니출판사, 2003.

데이빗 보쉬, 《변화하고 있는 선교》, 서울: 기독교 문서 선교회, 2000.

아더 글라서, 《성경에 나타난 하나님의 선교》, 서울: 생명의말씀사, 2006.

존 스토트, 《현대 기독교 선교》, 서울: 성광문화사, 1981.

찰스 벤 엥겐, 《미래의 선교 신학》, 서울: 도서출판 바울, 2004.

__________, 《모이는 교회, 흩어지는 교회》, 서울: 두란노, 1994.

크리스토퍼 라이트, 《하나님 백성의 선교》, 한화룡 옮김, 서울IVP 2012.

______________, 《하나님의 선교 정옥배》, 한화룡 옮김, 서울IVP 2010.

chapter 03

Current Trends in Theological Studies and the Problem of the Rule of Faith and Practice

Seog Whan Cho, Ph. D. in Sysematic Theology

1. Introduction

The task given to us is to write a paper on "New trends in theological study and proposal for evangelical education." I propose to write on this theme in the field of systematic theology, centering on the question or the problem of the rule of faith and practice.

Theology, particularly systematic theology, is a systematic or coherent statement of what the religion of Christianity believes[1] about God, "(his) works and his relationship with them,"[2] and other related topics. To state what Christianity believes, it's statement must

1) Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Michigan: William B. Eerdmans Pub. Co., 1996), 21.

2) Millard J. Erickson, *Christian Theology*, Second Edition (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2001), 22.

be based on something which is the genuine ground of its faith, that is the rule of faith. The question what is the rule of faith, the standard of truth, or the authoritative source(s) of theology has been dividing the Roman Catholic Church and the Protestant Church,[3] and the more progressive-liberal wing within the former and within the latter.[4]

To view and characterize what is the new or contemporary development in theological study, we will briefly discuss historical background of postmodernism, including modernism. This discussion will center on the question what various theologies or movements, whether it be liberal or conservative, claim to be or regard the authoritative standard or rule of faith in determining the substance and contents of Christian faith, which affect Christian life and witness.

Since a "proposal for evangelical education" is required, this paper will conclude with the author's proposal concerning the educational direction, related to the question of the rule of faith and practice.

2. Modernism and Postmodernism

Given the fragmented diversity of thought and confusing interactions or reactions among different or rivaling theological voices and movements in our age, which is usually defined as "postmodern

---

3) Charles Hodge, *Systematic Theology* (Kindle edition), Loc. 2381f. and the more conservative-orthodoxwing

4) Douglas F. Ottati, *Theology: For Liberal Presbyterians and Other Endangered Species*(Kindle edition), Loc. 90-98

time," it is a difficult task to generalize the characteristics of current or new trends in theological studies. It is further complicated by the fact that the characterization of the theological trends in our time largely depends on one's theological or denominational orientation, and on the "guiding thread" of interpretation one may adopt to use. One way to look at it is to use the paradigm of interaction between conservatism, which emphasizes the Biblical authority and progressive liberalism, which places more weight on the value of reason. When the current trends are viewed in this way, our time is characterized by a vital interaction between many forms of post-modern liberalism and diversified movements of conservative evangelical theologies.

Since postmodernism has arisen as a reaction to or dissatisfaction with "modernism," and Enlightenment, which is integral to it, we will briefly survey the characteristics of Enlightenment and modernism.[5]

1) Enlightenment and Modernism

Under the influence of Renaissance and development of scientific inquiries, a new intellectual awakening called Enlightenment, affirming the "omnicompetence of human reason,"[6] became critical of established traditional orthodox beliefs. Reason becomes the

---

5) Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism* (Grand Rapids, MI, 1996), Kindle edition, Loc. 1104. Also see, Millard J. Erickson, *Introducing Christian Doctrine*, Second Edition(Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 34.

6) Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Blackwell, 1996), 81.

supreme arbitrator, judging the Christian beliefs and practice, even including Revelation, opening the Age of Reason.

Grenz and Olsonin their writing, 20th Century Theology summarized it's five characteristics or principles: (1) Emphasis on Reason-the universe is orderly and rational and human mind is capable of understanding the structure inherent in the external world and capable of using it for human benefits. (2) Emphasis on Nature and Natural Law-they "become the watchwords of the intellectual quest." (3) Emphasis on Autonomy-human autonomy replaces the Biblical and doctrinal authority as the rule of truth and practice. (4) Belief in Harmony-this belief is based on the reasonableness and orderliness of the universe. (5) Optimism- leaving the Middle Age, which they viewed as an era of superstition, behind, they believed in the possibility of obtaining true knowledge of reality and progress in history for attainment of ideal Kingdom on earth.[7)]

Enlightenment becomes the essential ingredient of "modernism," or modern mentality. Modernism, as Erickson states, "places strong emphasis on rationality and certainty."[8)] Thus, the vertical dualistic world view is replaced by the naturalistic or scientific world view. The Absolute or God is no longer viewed as a supernatural other-worldly Being, beyond or above the world, but as an indwelling, immanent principle or creative cause of the natural

---

7) Stanley J. Grenz & Roger E. Olson, *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age*(Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1992), 20–22.

8) Erickson, *Introducing Christian Doctrine*, 33.

world.[9]

2) Liberalism and Neo-Orthodoxy

Under the influence of Enlightenment and scientific progress, a new method of inquiry for studying theological truth has immerged. Since the infinite, indefinable, invisible God cannot be an object of experimental study, the feeling and behavior of those who believe in God are viewed as the proper object of theological studies. The leading representative of this new trend is Friedrich Schleiermacher. To him, religion is "an immediate self-consciousness" and "a feeling of absolute dependence."[10] Although the religious feeling presupposes the divine existence, the object of theological study is not His existence itself but the religious consciousness of those who experience His presence. Thus, the primary source of the Christian dogmatics is the Christian experience rather than the divine Revelation itself.

Initiated by Schleiermacher and under the influence of other liberal theologians, such as Albrecht Ritschl and Adolf Harnack, "liberal Protestantism" has arisen within modern Christian thought. Grenz and Olson characterized some of its basic or common features: (1) An effort to reconstruct Christian belief in the light of modern knowledge, (2) Emphasis on the freedom of the individual thinkers

---

9) For a philosophical reflection on the history of rational reflection about God, see Charles Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers Speak of God*(The University of Chicago Press, 1969), 1-25 (Introduction) and the following pages.

10) Grenz & Olson, 39, 46.

to criticize and reconstruct traditional beliefs, rejecting "the authority of tradition or church hierarchy to control theology," (3) Emphasis on the practical and ethical dimension of Christianity, (4) Demythologizing effort to find the essence of Christianity(kernel) by distinguishing it from the time bound forms of expression(husk) such as miracles and apocalyptic events. (5) The "drift toward divine immanence at the expense of transcendence."[11)]

The continued experience of the tragic and demonic character of human life and history, particularly the experience of the World War 1, witnessed a disillusionment with the liberal belief in progress in history and the optimistic view on human nature. The liberal theology reduced Christianity to a mere religious experience, making it a human-centered rather than a God-centered affair."[12)] A number of theological giants of the 20th century, such as Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann and Reinhold Niebuhr, emerged. They have reconstructed the essential, orthodox beliefs and the teachings of the Bible, either beyond,[13)] "demythologizing"[14)] or being open to the modern mentality.[15)] Unlike fundamentalists, they retained

---

11) Grenz & Olson, 52.

12) McGrath, 98

13) HANS URS von BALTHASSAR, tr. John Drury, *The theology of Karl Barth* (New York: Anchor Books, 1972), 25.

14) Rudolf Bultmann & Five Critics, ed. Hans W. Bartsch, *Kerygma and Myth* (New York: Harper & Row, Publisher, 1961), 3, 16.

15) Ronald H. Stone, *Professor Reinhold Niebuhr: A Mentor to the twentiethCentury* (Louisville, KY: John Knox Press, 1992), 75.

some aspects of liberal theology such as "biblical criticism,"[16] but they rejected "the cultural Christianity", which arose out of the emphasis on "natural theology."[17]

3) Fundamentalist Reaction

In the early 20th century, the conservative wing of Christianity, particularly American Evangelicalism, which was united by the belief in the sole authority and efficiency of Scripture, experienced a division over "the new historical-critical scholarship on the Bible and over biblical interpretation."[18] Those who felt threatened by the "modernizing trends,"[19] which included the critical approach to the understanding of the Bible coupled by Darwinian evolutionary theory, became fervently defensive of what they believed to be the fundamental, orthodox Christian beliefs. The Presbyterian General Assembly in 1910 adopted "five fundamentals," which became rallying point of those fundamentalists transcending denominational distinctions. They gathered to battle against theological liberalism and Modernism in churches and Christian institutions. J. Gresham Machen, a leading fundamentalist theologian, in his book, Christianity

---

16) "Neo-orthodoxy," Wikipedia. http://en.wikipedia.org/wiki/Neo-orthodoxy, (accessed Jan. 29, 2014).
17) Grenz & Olson, 63, 90.
18) James C. Livingston, Francis S. Fiorenza, *Modern Christian Thought: Second Edition*, Vol. II (NJ: Prentice Hall, 2000), 388.
19) George Marsden, *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism*(Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co., 1987), 4.

and Liberalism, endeavored to show that" Liberal Christianity is no Christianity at all.[20]

4) Reformulation of Liberal Tradition and Liberation Theologies
Before we move to a discussion of evangelicalism in its various forms, it would be worthy to briefly review some of the radically new approaches to theology, Tillichian theology and Process theology.

Often such theologianas Paul Tillich is classified as a neo-orthodox theologian because he has attempted to reconstruct essential Biblical beliefs, as answers to the existential questions arising out of human situation. He uses, however a philosophical method, called method of "correlation," to help modern mentality understand the symbolically expressed ontological truth, contained in the Bible. In doing so, he ended up introducing a philosophical conception of God, as "Ground of Being," "Being- itself" or "Power of Being."[21] This God is certainly not the God "above" or "alone side" the world, but He is only symbolically or pictorially above or beyond the world. Grenz & Olson criticizes him for leaning "heavily toward panentheism."[22]

Another significant movement in 20th century, which has attempted to reconcile theology with modern mind, particularly science, is Process theology. For the conception of God, as represented by Whitehead, it starts from a naturalistic point of view. It rejects the traditional theism, whichholds God to be aboriginal,

20) Livingston, 389.
21) Paul Tillich, *Systematic Theology: Three volumes in one* (University of Chicago, 1967), 235-236.
22) Grenz & Olson, 130.

eminently real, unchanging, and transcendent Creator. According to this theology, God as "Eternal-Temporal Consciousness" and the "principle of concretion" participates in the temporal, creative individualizing process.[23] Process thought is another form of "panentheism,"[24] which denies the traditional conception of God as an other-worldly-transcendental, omnipotent Being.

In the latter part of the 20th century, liberation theologies arose in Latin America and in other parts of the world. Generally speaking, turning away from Eurocentric theology and deductive method of traditional, dogmatic theologies, Latin American liberation theology starts with the analysis of the present social, economic and political situation. Its main concern is to understand what Christ and "love of God" mean for those who are poor, oppressed and marginalize d,[25] and what is the mission of the Church "in a world of systematic poverty and exploitation."[26] With other political and social and "liberal" influences, it stimulated other liberation theologies such as black theology and feminist theology, protesting against racial discrimination or injustice and the "subordinate role of women in the Bible and Christian tradition" respectively.[27] Since a detailed discussion on the various forms of liberation theology is beyond the scope of this paper, we will move on to the next chapter.

---

23) Alfred N. Whitehead, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1969), 404-407.
24) Hartshorne and Reese, 273.
25) 조석환,《교회와 민주주의》(서울: 보이스사, 12993), 145-152.
26) Livingston, 301.
27) 조석환, 153-160. Livingstone, 417.

3. Radical and Conservative Postmodernism

There are divergent opinions about the meaning of the word "postmodernism." Stanley Grenz in his writing, A Primer on Postmodernism, describes it as "the intellectual mood and cultural expressions that are becoming increasingly dominant in contemporary society," which arose as a result of dissatisfaction withor "radical rejection of the Enlightenment mind-set that gave rise to modernity."[28] It is associated with such fields as architecture, the arts, cultural studies, social theory, philosophy and theology.[29] The postmodern mind abandoned the liberal optimistic belief in inevitable progress, and rejected the "Enlightenment ideal of the dispassionate, autonomous, rational individual," and the modernist belief in the possibility of attaining the objective, timeless, universal knowledgeand truth. The postmodern consciousness stresses the importance of community and holds the position that "truth is relative to the community in which a person participates."[30]

Some evangelical theologians, including Millard Erickson, distinguishes between "radical" postmodernism and "positive" or conservative postmodernism.[31] We shall now turn to its radical form.

---

28) *Stanley Grenz in A Primer on Postmodernism* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co.,1996), Kindle edition, Lo. 303.
29) Livingston, 493.
30) Grenz, *APrimer*, Loc. 329.
31) Erickson, *Christian Theology*, 166–168. Livingston, 500f.

1) The Diversified Forms of Radical Postmodernism

Some theologians like James Livingston and Millard Erickson distinguish between radical or deconstructive form and conservative or positive form of postmodernism.[32]

(1) Deconstructive, Radical Postmodernism

According to Stanley Grenz, One of the leading scholars of the radical form of postmodernism was Michel Foucault.[33] In his deconstructive postmodernism, Foucault radically rejected the modern world view. According to him, the modern world view regarded the self as an autonomous knowing subject who is capable of objectively knowing the world outside him. Through rational discourse, human mind is able to grasp the universals and categories. By doing so, "we squeeze the variety of reality into the artificial homogeneity that accommodates our concepts,"[34] at the expense of differentiations of reality. Rejecting the traditional epistemological theory of correspondence concerning truth, he asserted that our knowledge is socially and historically conditioned. There is no such thing as impassionate, objective, universally validated knowledge or "truth", because knowledge is involved in or product of power struggle in the world. Knowledge as power is used as a form of social control. Along with Foucault, such names as Jacques Derrida

---

32) Livingston, 500--506. Erickson, *Christian Theology*, 166–168.
33) Grenz, *A Primer*, Loc. 2294.
34) *Ibid.*, Loc. 2360.

and Richard Rorty are also mentioned as representatives of the radical postmodernism, which is also called as deconstructive or eliminative postmodernism. Their stances show different forms of radical postmodernism.[35)]

(2) Constructive or Restorative Postmodern Theology

Among the left wing of postmodernism, there are some theologians who are critical of the radical, deconstructive form of postmodernism. For instance David Ray Griffin, after indicating that "the term postmodernism is used in a confusing variety of ways," criticizes what he calls "deconstructive or eliminative postmodernism." saying that it "deconstructs or eliminates the ingredients necessary for a world view, such as God, self, purpose, meaning, a real world, and truth as correspondence." Consequently, according to him, it issues in "relativism" and leads to "nihilism."[36)]

He attempts to construct a new postmodern theology, which he calls "constructive or revisionary" theology. He argues that theology, which has been the "queen of the sciences" in the past is no longer treated as a "respectable science." The reason is that the theology in the "conservative-to-fundamentalist" form, which is based on appeals to "supernatural revelation" and pre-scientific or non-scientific

35) Erickson, *Christian Theology*, 167. Grenz, *A Primer*, Loc. 2284.
36) David R. Griffin and Huston Smith, *Primordial Truth and Postmodern Theology*(State University of New York Press, 1989), xii. David R. Griffin, *God & Religion in the Postmodern World*(State University of New York Press, 1989), 8.

worldview cannot withstand historical scrutiny and scientific discoveries. Furthermore, the modern liberal theology, which is an alternative way of doing theology, avoids contradicting modern historical and scientific knowledge. By doing so, however, it went astray from affirming the fundamental ingredients of Christian faith. For instance, states Griffin, "it uses the word God……in a Pickwickian way to put a religious gloss over secularism's nihilistic picture of reality."[37] He proposes a third way of doing theology because the former is unscientific and the latter is vacuous. He attempts to construct a positive theology in his way to cope with the postmodern scientific world view and consciousness. His theology is based on naturalistic theism and process-philosophical world view. This theology denies the traditional view on the rule of faith which is based on "alleged supernatural revelation." The claims for truth must be based on the tests of "self-consistency and adequacy to all the facts of experience." Rejecting anthropocentricism, this theology views the human self as both a part of nature and the "crown of creation." Following the Whitehead, it believes in "panenergism"(world is exhaustively composed by energy) and "panexperientialism"(all individuals of which the world is composed are experiences). Its view of God is panentheistic. God creates the world not out of nothing but by "bringing order out of a chaotic realm of energetic event." God creates the world by "persuasion" or "inspiration" which is a necessary part of the natural process.[38]

37) Griffin, *God and Religion*, 1.

2) Positive Postmodernism and Neo-evangelicalism

In the recent times, many able conservative, evangelical theologians, while reacting to the radical forms of postmodern theologies but positively responding to the postmodern consciousness, have emerged.

For instance, Milliard Erickson recognizes the importance of communicating the gospel in the way the postmodern mind can understand. In doing so, however some theologians, particularly liberal theology, have changed not only the form of expression but also the substance of the gospel. In his theological works, he attempts to retain the biblical doctrine and the Christian fundamental beliefs, while making the gospel more understandable to the modern min d.[39]

According to Alister E. McGrath, the term "evangelical" dates from 16th century, referring to Catholic writers who wanted to "revert to more biblical beliefs and practices than those associated with the late medieval church."[40] These terms are also found in the writings of the early Reformers. Now this term is used to a trans-denominational movement which places emphasis on "(1) The authority and sufficiency of Scripture, (2) The uniqueness of redemption through the death of Christ, (3) The need for personal conversion, and (4) The necessity, propriety, and urgency of evangelism."[41]

---

38) *Ibid.*, 23-26.

39) Erickson, *Christian Theology*, 171-174. Erickson, *Introducing Christian Doctrine*, 23-30.

40) McGrath, 110-111.

41) *Ibid.*, 111.

Earlier in this paper we noted the division of Evangelicalism caused mainly by the scholarly, critical interpretation of the Bible. As a result of the division, a movement called "Neo-evangelicalism" began to emerge. This new movement is more open to the critical study of the Bible than the fundamentalist wing of evangelicalism, and recognizes the role of reason, tradition, and religious experience, in addition to the role of the Scripture as the sources of theology or the rule of faith and practice.[42]

In other words, This form of postmodern evangelicalism, while rejecting many element of modernism such as relativism, subjectivism, and reductionism, accepts the legitimate insights and discoveries of the modern period.[43] Many capable evangelical theologians have attempted to reformulate the Christian faith in the context of the postmodern situation. Among them are, according to Grenz and Olson, Carl Henry and Bernard Ramm, who are attempting to go beyond fundamentalism, but in different ways.[44]

4. Conservative Evangelical Position on the Rule of Faith and Practice.

We have surveyed the contemporary trends in theological studies, under our interpretive guiding thread, as a dynamic interaction or conflicts between diverse forms of liberalism and various forms of

42) *Ibid.*, 154-200.
43) Erickson, *Christian Theology*, 168.
44) Grenz & Olson, 288.

conservative tradition. What is the decisive factor which divide them? Earlierin Introduction, we stated that the question about what is the standard of truth or the "rule of faith and practice" is the dividing factor among varying traditions, particularly between the conservative-orthodox wing and the progressive-liberal wing of the Church.

I have been teaching at some of the Methodist theological institutions which belong to Wesleyan tradition, and some other institutions which belong to Reformed Presbyterian tradition.

At the school of Reformed tradition, we have used the writings of Charles Hodge and Louis Berkhof as our test books.[45] Hodge asserts that "the word of God, as contained in the Scriptures of the Old and New Testaments, is the only infallible rule of faith and practice."[46] This assertion, he claims, is supported by "Thirty-Nine Articles of the Church of England" and "The Westminster Confession." On the basis of these documents, Hodge asserts that Protestants hold "(1) That the Scriptures of the Old and New Testaments are the Word of God, written under the inspiration of the Holy Spirit, and are therefore infallible, and of divine authority in all things pertaining to faith and practice, and consequently free from all error whether of doctrine, fact, or precept. (2) That they contain all the extant supernatural revelations of God designed to

---

45) Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Charles Hodge, Edward N. Gross, ed., Systematic Theology, Abridged Edition, and Systematic Theology (Kindle edition).

46) Hodge (Kindle), Loc. 3371.

be a rule of faith and practice to his Church. (3) That they are sufficiently perspicuous to be understood by the people, in the use of ordinary means and by the aid of the Holy Spirit, in all things necessary to faith or practice, without the need of any infallible interpreter."[47]

Berkhof agrees with the position that the "Bible is the only source" of Christian theology, while leaving a room for the role of the Creeds and Christian consciousness. The Creed, which contains the testimony of the Church should be interpreted in the light of Scripture, and the "Christian experience," while it does not add anything to the contents of the Bible, may "strengthen the subjective apprehension of it."[48]

The United Methodist Church, which belongs to the Wesleyan tradition, in agreement with other major Protestant Churches, believe that the "Scripture is the primary source and criterion for Christian doctrine."[49] However, it recognizes the value of other sources–Tradition, Experience, Reason–for theological task. For Tradition reflects the "continuing activity of God's Spirit transforming human life," Experience confirms "the realities of God's grace attested in Scripture," and Reason is called for "disciplined theological work." As it is well known to the public, the UMC is no exception from the experience of conflicts between liberal group and conservative group within the denomination. The conservative

---

47) *Ibid.*, Loc. 3396.

48) Berkhof, 64–67.

49) *The Book of Disciple of the United Methodist Church* (The United Methodist Publishing House, 1996), 75.

group stresses the authority and sufficiency of the Bible, and the liberal group, under the influence of such liberal theologies as process theology and liberation theology, heavily emphasizes the value of reason for theological judgments.

5. Proposal for Evangelical ducation(Concluding Remarks)

We have briefly surveyed the complicated, yet vital interactions between various forms of liberal tradition and the those of conservative tradition, as well as the delicately different positions of the Methodist Church and the Reformed tradition. We have also observed that the different positions on the standard of truth or Rule of Faith and Practice are the decisive factor of dividing the liberal thought and the conservative position.

Because of my educational and ministerial background, I have been personally exposed to both traditions, which include my engagement with liberal theologians and liberal co-workers. It is far beyond the scope of this paper to talk about these experiences, which, for instance, include different approaches concerning how to deal with the double-faced, ruthless, dictatorial totalitarian governments. I would like to conclude this paper with a simple statement that religion is a "position." If we claim that "reason" must be the ultimate arbitrator for finding universally validated truth in regard to the rule of faith and practice, we may be more appealing to the modern or postmodern minds, but we as a Christian Church will be losing our

identity as a particular religion. In our days, particularly in Korean immigrant churches, we have experienced that conservative churches tend to attract more lay people than the liberal churches. We have experienced that most lay people ask for practical, moral and religious guidance based on the Scripture, about how to live and how to be related to others, rather than the theological discourses about liberal, political agendas. To place reason above the Scripture, as the rule of truth, is problematic, because reason is usually used, consciously or unconsciously, politically to defend or promote one's interests, and is limited by one's outlook. Human history is full with the stories of power struggle, which is often the real motive behind theological or doctrinal conflicts. Although the conservative evangelical wing of Christianity is not free from the same human dilemma of power struggle mentioned above[50] and from conflicting interpretations of the Scriptural passages,[51] there is a need for Christianity as a particular religious position to affirm our "canon" as the foundation of our beliefs. As we have discussed earlier, in the 4th chapter, we affirm that the Scripture is the primary source as the rule of faith and practice, while being open to the need of using other sources–reason, tradition and experience–for the Scripture based knowledge and life.

Because of the limitation of my time and the scope of this paper,

50) Marsden, 202f.

51) Molly Worthen ably shows the conflicts the evangelicals are having over the question, how to uphold the commands of both faith and reason in her writing, *Apostles of Reason: The Crisis of Authority in American Evangelicalism*(Oxford University Press, 2014), Kindle edition, Loc. 64, 4611.

I must conclude this paper with a tentative proposal for "evangelical education." Our school, World Mission University, states "WMU empowers people through transformational biblical education to serve the church and impact the world for Christ." In line with this statement, and because I believe that Christianity must be based on its particular religious position in relation with other world religions, the evangelical education of our school must be Biblically centered, emphasizing the authority of the Biblical teachings. However, to make the Biblical teachings, in dealing with all the contemporary issues of our individual and social life, including the challenges of the information-technology and the ecology problem, relevant to our contemporary situation, we must be widely open to the new discoveries of scientific inquiries, and be constructively engaged with the dialogue with other religions. It must be done so, however, on the program which will enable the students to acquire the sound theological "substances," and the practical knowledge and skill for carrying out their ministry and mission, while they are studying as students at this school.

■ Bibliography

Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*. Blackwell, 1996.

Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*. New York: The Free Press,

1969.

Charles Hodge, *Systematic Theology* (New York: Charles Scribner and Co., 1871, Kindle edition.

Charles Hartshorne and William L. Reese, *Philosophers Speak of God.* The University of Chicago Press, 1969.

Douglas F. Ottati, Theology: *For Liberal Presbyterians and Other Endangered Species*, Kindle edition.

David R. Griffin and Huston Smith, *Primordial Truth and Postmodern Theology.* State University of New York Press, 1989.

______, Griffin, *God & Religion in the Postmodern World.* State University of New York Press, 1989.

The Book of Disciple of the United Methodist Church. The United Methodist Publishing House, 1996.

George Marsden, *Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism.* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co., 1987.

Hans Urs von Balthassar, tr. John Drury, *The theology of Karl Barth.* New York: Anchor Books, 1972.

James C. Livingston, Francis S, Fiorenza, *Modern Christian Thought: Second Edition*, Vol. II. NJ: Prentice Hall, 2000.

Louis Berkhof, *Systematic Theology.* Michigan: William B. Eerdmans Pub. Co., 1996.

Molly Worthen, *Apostles of Reason: The Crisis of Authority in American Evangelicalism.* Oxford University Press, 2014, Kindle edition.

Millard J. Erickson, *Introducing Christian Doctrine, Second Edition.* Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.

______________, *Christian Theology, Second Edition.* Grand Rapids,

MI: Baker Books, 2001.

Paul Tillich, *Systematic Theology: Three volumes in one*. University of Chicago, 1967.

Rudolf Bultmann & Five Critics, ed. Hans W. Bartsch, *Kerygma and Myth*. New York: Harper & Row, Publisher, 1961.

Ronald H. Stone, *Professor Reinhold Niebuhr: A Mentor to the twentiethCentury*. Louisville, KY: John Knox Press, 1992.

Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism*. Grand Rapids, MI, 1996, Kindle edition.

Stanley J. Grenz & Roger E. Olson, *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age*. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1992.

Stanley Grenz, *in A Primer on Postmodernism*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub. Co.,1996, Kindle edition.

조석환, 《교회와 민주주의》, 서울: 보이스사, 12993.

chapter 04

영성 신학과 학문 간 연구

Theology of Spirituality and Interdisciplinary Studies

Il June Kang, Ph. D. in Intercultural Studies

Ⅰ. 본 연구의 목적

영성 신학을 신학의 범주에 넣을 것인가, 아니면 실천적인 분야로 분류할 것인가. 실천적인 분야로 분류하더라도 신학에서 연구하려면, 학문적인 틀이 있어야 발전이 가능하다. 그래서 한 사람이 연구하고 목회 임상적으로 확인이 된 것을 영성 신학의 틀 안에 차곡차곡 쌓아두고, 그 다음 사람이 그것을 꺼내어서 또 보고 연구하고, 더 발전시켜갈 수 있을 것이다. 이런 학문적 발전을 위해 "영성" 분야에 있어서도 하나의 틀이 필요하다.

예를 들면 조직신학의 경우 어느 신학교에서 공부하든지, 어느 신학자의 책을 교과서로 채택하든지, 조직신학이라는 체계가 정해져 있기 때문에 배움의 범위와 흐름이 어느 정도 일정하다. 즉 조직신학의 경우 신론, 인간론, 기독론, 구원론, 성령론, 성서론, 교회론, 종말론 등으로 그 내용

이 체계화되어 있다.

그러나 영성(Spirituality)의 경우, 관련된 많은 서적들을 읽고 연구해 보면, 저자마다 독특한 흐름을 가지고 있다는 것을 발견하게 된다. 뿐만 아니라, 저자 혹은 신학자마다 영성의 기본적인 골격조차도 다르다는 것을 알게 된다. 심지어 영성의 훈련을 보아도, 신학자마다 그 분류가 다르고 신학자가 소속한 교단 혹은 영성 집단에 따라 현저한 차이가 있다. 그러나 신학을 공부하는 신학생들에게 영성이라는 과목을 통해 무엇을 배우도록 기대하게 할 것인가를 알게 하는 것은 중요하다고 본다. 이런 점에서 영성이 신학화되어서 신학적인 틀을 가져야 교육적인 기대가 될 것이다.

신학이 무엇을 위한 학문인가? 전반적인 신학 교육은 현장이 교회 혹은 선교지이다. 그러므로 영성 신학도 신학교에서의 교육이 현장에서 적용 가능하고, 또한 현장의 필요가 영성 신학의 커리큘럼에 반영되어야 할 것이다. 이와 같이 다양한 현장에 유익이 되기 위해 영성 신학도 체계화된 틀이 있어야 한다.

Ⅱ. 본 연구의 방법론과 한계

본 연구에서는 영성 신학의 기본적인 틀을 구성하기 위해 신학 안에서 인접 학문 혹은 인접 과목과의 대화를 필요로 한다. 그런 점에서 간학문적 접근의 필요성이 있다. 기독교 영성의 의미와 흐름을 파악하고, 영성이 미래에 어떤 방향으로 가고 있는지에 대해 역사적인 관찰을 한다. 그리고 역사적 관찰로부터 영성의 핵심적인 이슈와 조직신학의 연관성에 대해 알아본다. 그리고 역사적 관찰과 조직 신학의 공통적인 이슈들과 성서적인 대안에 대해 진술할 것이다.

영성의 역사적 관찰, 조직 신학적 연관성, 그리고 성서 신학적인 대안

을 효과적으로 통합(Integration)함으로, 영성 신학의 틀을 제시하기 위해 본 연구에서는 간학문적 접근(Interdisciplinary Approach)을 도입한다. 이 방법론을 통해 역사적으로 증명(historically proven)이 된, 신학적으로 관련(theologically relevant)이 있는, 그리고 성서적으로 진실(biblically true)한 연구를 토대로 "균형이 잘 잡힌 영성 신학(Well-balanced Theology of Spirituality)"을 기대한다.

이 연구의 한계는 역사신학, 조직신학, 성서신학에서 주요 주제들이 영성신학에서 만나도록 시도하는 데 있다. 그러므로 세 분야의 신학에서 각각 Bradley Holt의 "기독교 영성사", Daniel Migliore의 "조직 신학 입문: 이해를 추구하는 신앙" 그리고 Kenneth D. Boa의 "기독교 영성, 그 열두 스펙트럼"에서 중요 내용들을 요약해서 재구성한다.

Ⅲ. 서론 – 기독교 영성의 의미

"기독교 영성이 무엇인가?"라는 질문도 해 보지 않은 채 오랜 세월 교회를 다니면서 교회에서 하는 종교적인 활동에 익숙한 채 좋은 신앙의 소유자임을 확신하고 있는 경우가 없지 않은 것이 신앙생활의 현주소이기가 쉽다. 그렇다면 "영성"은 무엇인가? 오늘날 많은 기독교 운동에 "선교"를 접미사같이 붙이듯, 또한 많은 정신적 흐름에 "영성"이라는 단어를 붙인다. 해방신학의 영성, 여성 신학의 영성, 심지어는 동성애의 영성, 종교다원주의의 영성에 이르기까지 영성에 대한 관심이 점차 고조되고 있는 시대에서 진정한 영성의 의미를 모른 채 '영성'을 말하고 있는 실정이다.

영성(Spirituality)이라는 단어의 한자는 靈性인데, 영혼이라는 말과 성질, 혹은 성품이라는 말의 연결이다. 단어의 의미로 볼 때 영성이란 영혼의 성품, 혹은 성질을 뜻한다고 볼 수 있다.

조직신학에서 인간은 영혼과 육체로 구성된다고 본다. 영혼은 육체와 구별되는데, 인간의 지, 정, 의의 요소가 다 포함된다. 동시에 영혼은 인간 그 자체이기도 하고 인간이 동물과 구별되는 요소이다. 인간은 영혼이 있으므로 하나님과 교제할 수 있다. 인간에게 있어서 가장 깊은 부분이 영이다. 그리고 하나님과의 교제가 여기에서 일어난다. "나 곧 내 영혼이 여호와를 기다리며 내가 그 말씀을 바라는도다"(시 130:5).

그러므로 기독교 영성은 여호와를 기다리고 하나님과의 교제가 없는 다른 여타의 정신적 혹은 종교적 흐름과 구분이 되어야 한다. 이것은 성경의 가르침과도 일치한다.

> "만일 너희 속에 하나님의 영이 거하시면 너희가 육신에 있지 아니하고 영에 있나니 누구든지 그리스도의 영이 없으면 그리스도의 사람이 아니라"(롬 8:9).

기독교 영성이란 그리스도의 사람들이 그리스도를 닮아 가는 회복의 과정이며, 그러므로 그리스도의 영이 없는 다른 정신 활동이나 종교가 지향하는 영성과는 구분되는 이유가 여기에 있다.

Part 1 - 기독교 영성의 역사적 흐름

1. 초대교회의 영성

처음 몇 세기 동안의 기독교 영성은 세례 속에서 형성되었으며 회중 예배에 뿌리를 두며 매주일 주님이 제정하신 만찬을 기념함으로써 양육되고 성숙되어 갔다. 초대교회의 성도들에게 세례는 단순히 의식 그 이상의 의미가 있었다. 성도는 예수 그리스도와 연합되기 때문에 그리스도

의 죽음과 함께 죽고, 그리스도의 부활에 참여한다고 믿었다. 그래서 이 말씀을 믿는 초대 교회의 그리스도인들에게 세례는 옛 사람의 죽음과 함께 새 사람의 탄생이라는 새로운 정체성으로 연결되었다.

이러한 배경을 알 때, 기독교 영성에서 성찬의 중요성을 이해할 수 있다. 세례를 받은 사람들은 종말론적인 메시아 공동체를 구성하기 위해 흩어져 있던 하나님의 백성들이 같은 장소에 부름을 받고 나와 공동체 안에 참여하게 된다. 일정 지역 내에 있는 교회의 모든 지체들은 동일 장소에 모여(고전 11:20) 각각의 장소에 하나의 성찬 공동체를 형성했다.

신앙을 지키기 위해 핍박으로 인한 죽음이 신앙의 증인이 된다고 믿었던 신자들은 진리를 증거하기 위해 자기의 목숨을 기꺼이 바칠 수 있었다. 그러므로 순교는 결국 영성을 시험하는 기준이 된다.

육체적인 고행이나 금욕주의를 통해서 차원 높은 영성에 이를 수 있는 것으로 생각했다. 그들은 육체를 부정하고 그 마음에서 일어나는 욕망을 정죄했다. 그런 금욕주의적 영성을 추구하는 사람들은 하나님께 대한 헌신의 표시로써 자기 부정의 삶을 영위하려고 애썼다. 그들은 일체의 세속적인 것을 거부했다. 수도원 생활의 근본적인 원리는 영적인 것에 최고의 가치를 두는 것이었다. 수도원 운동은 교회가 세속 권력과 결탁해 순수성을 잃어갈 때, 신앙의 순수성을 지키는 원동력 역할을 한다는 점에서 그 의미를 찾을 수 있다.

2. 중세교회의 영성

이 시기의 영성을 효과적으로 이해하기 위해 동방교회와 서방교회로 나누어서 각각의 교회의 영성을 살펴본다. 동방교회는 동방 정교회 또는 희랍정교회라고도 하는데, 신학사상과 교리가 희랍어로 되어 있고, 희랍 철학적인 요소와 신비주의, 수도원주의가 강하기 때문이다. 정교회란

정통교회(Orthodox Church)의 줄임말이다. 이에 반해 서방교회란 로마에 있는 바티칸 교황청의 지휘를 받는 교회로서 교회들이 주로 서유럽에 분포되어 있기 때문이다. 동방의 중심은 콘스탄티노플이고, 서방의 중심은 로마이다.

(1) 동방교회의 영성

동방교회의 영성의 특징은 예수 기도, 이콘 숭배와 헤시카즘(Hesychasm)을 들 수 있다.

A. 예수 기도

예수 기도의 기본 사상은 "쉬지 말고 기도하는 것"이다. 일상 생활을 하면서 하나님께 집중하는 일이 생활화되어야 하는데, 이것을 가능케 하기 위해 자신의 호흡이나 심장의 고동과 리듬을 맞추어 되풀이하는 짧은 기도문이다. 이 기도는 어느 기간 동안 이 기도를 연습하게 되면, 의식적으로 노력하지 않아도 이 기도를 되풀이할 수 있게 된다. 그래서 이 기도를 "마음의 기도"라고도 한다. 이 기도를 위한 기도문은 "하나님의 아들 주 예수 그리스도여, 죄인인 나를 불쌍히 여기소서"(Lord, Jesus Christ, Son of God, have mercy upon me, a sinner!)이다.

'예수 기도'는 예수라는 거룩한 이름에 전념하게 한다. 그리고 하나님의 자비에 호소함으로써, 죄에 대한 뉘우침으로 이어지게 한다. 자주 되풀이하는 훈련을 통해서 어떠한 생각의 방해도 받지 않으면서 산만해지지 않고 내적 침묵을 추구할 수 있다. 이 기도는 "아포파틱"(apophatic) 전통이다.

역사적으로 기독교 영성을 크게 구분하면 두 가지로 나누어서 설명하는데, 그 하나는 아포파틱 형태(apophatic)이고 다른 하나는 카포파틱 형태(kapophatic)이다. 아포파틱 형태란 하나님과 인간과의 관계에서 거

룩한 것을 추구하는데, 자기 내면을 채우면서 자신을 비우는 데 노력하는 형태이다. 카포파틱 형태는 보다 상상적이고 어떤 지적 형상이나 말을 사용하여 심혼을 하나님께 접근하는 방법이다.

B. 이콘 숭배

성화상(聖畵像)이라고 번역되는 그리스어의 '이콘'이라는 말은 '이미지(image)'를 의미한다. 성화상의 목적은 예배드릴 때 경건성을 자아내게 하며 문맹자들을 교화하고 예배드리는 이들과 하나님 사이의 실질적 연결 역할을 하는 데 있다고 동방교회는 믿는다. 동방교회에서는 이콘에 대해 성육신의 신비와 일치한다고 주장하면서 이콘은 하나님과 인간들 사이에 있는 만남의 장소가 될 수 있다고 보았다. 성화상 숭배에 대한 동방교회의 교리의 핵심은, 성화상에 바쳐지는 공경은 그 성화상의 주체(원형)에게 돌아가므로 절대적인 흠숭은 신에게 돌아간다는 것이다. 동방교회 안에는 예수 기도에서 볼 수 있는 아포파틱한 접근과 이콘 숭배에서 볼 수 있는 카포파틱 접근이 함께 존재하면서 서로를 배제하지 않고, 서로를 보완해 준다.

C. 헤시카즘

헤시카즘은 사막 교부들의 영적 가르침의 핵심과도 같다. 사막 교부들은 끊임없는 기도를 통해 사랑 안에서 인간적으로 완성이 실현된다고 보았다. 그리고 이 목표에 도달하기 위해서 헤시키아(hesychia, 침묵)가 필요하다고 보았다. 그래서 그들은 조용한 곳을 찾아 떠났다. 외적인 고요와 침묵보다도 중요한 것은 내적인 고요와 침묵이었다. 그래서 홀로 거하기 위해 사막으로 갔다.

(2) 서방교회

동방교회의 영성이 예수 기도, 이콘, 헤시카즘이라고 한다면, 서방교회의 특징은 수도원 운동의 부활, 탁발 교단, 그리고 신비주의를 들 수 있다. 자신에 머물지 않고 수도원 운동과 신비주의를 통해 더 깊은 영성을 추구하고 있는 것을 볼 수 있다.

A. 수도원 운동의 부활

서방교회의 수도원 운동 중, 13세기는 기독교 영성과 신학에 있어서 중요한 발전을 이룬 시기였다. 흔히 이 시기는 중세 시대의 절정기, 즉 가장 크게 발달하고 결실을 거둔 시기로 간주된다. 탁발 교단은 13세기 초 서유럽에 퍼진 청빈과 엄격한 규율을 기본으로 삼은 수도회로서, 청빈 생활의 서약, 구걸로 생계유지, 그리고 전도하는 수도단이 특징이다. 이들은 도시의 시민 계급을 대상으로 전도를 추진하였고, 각지의 대학에서 교수권을 얻어 신학 강좌를 실시하기에 이르렀다. 선교의 수단을 설교에 의존, 철학, 법학, 인문 등 과학 연구에서 동시대 최고의 지적 수준을 보였으며 스콜라학(學)의 확립에 크게 기여하였다.

도미니크 수도회, 프란치스코 수도회, 갈멜회, 어거스틴 수도회 등은 교회와 사회의 욕구를 충족시켜야 할 필요성에 대한 이해를 새로이 구현한 교단이다. 이들 새로운 교단들은 한 수도원 안에 머물면서 공동 기도와 개인 기도를 하는 제한된 생활 대신에, 우선적으로 세상에서의 봉사를 요구했다. 그들은 모두 어느 정도까지는 수도원, 공동기도, 수도원장의 지도 등 제도를 보존했다. 그리고 가난, 순결, 순명 등에 대한 기본적 서원을 하였다.

B. 신비주의

신비주의를 쉽게 정의 내리기는 어렵다. 다양한 체험 속에 분포해

있는 신비주의의 공통점들을 모아서 정의한다면, 신비주의란 "절대자(신, 또는 하나님)와의 연합(union)이나 합일(unity, 또는 unification)을 경험하고 황홀경에 이르는 것"을 말한다고 할 수 있다. 더 간단하게 줄이면, "체험을 통한 신 인식"이라고 할 수도 있다.

3. 종교 개혁의 영성

교회사에서 암흑기라고 부르는 중세는 기독교와 관련해서 교황권이 확립되고 교회와 교황에 의한 세속 지배가 그 특징이 되었다. 이런 점에서 교황권의 세속 지배에 대해 저항하였던 종교 개혁을 중세의 종말로 볼 수 있다.

(1) 개신교의 종교 개혁

A. 마르틴 루터

1517년 마르틴 루터가 비텐베르크 교회당 정문에 95개조에 달하는 반박문을 걸었을 때, 이것이 종교 개혁의 도화선이 될 것을 처음부터 예상하지는 못했다. 반박문을 쓰게 된 직접적인 동기는 교황 식스투스 6세가 재정난을 극복하기 위해 면죄부를 판매한 것이다.

면죄부 판매가 인간의 구원과 연결되는 것은 "행함으로 구원" 받는다는 공로설이라는 교리와 "잉여공로설", 다시 말하면 다른 사람의 행함으로도 구원을 받는다는 교리의 뒷받침이 있기 때문이다. 이 교리는 결국 인간의 구원을 인간의 공로(work)가 가능케 한다는 것이다. 그러나 마르틴 루터는 인간의 구원을 위해서 인간 안에서부터가 아니라, 밖에서부터 오는 "의"에 의해 가능하다는 것이다. 그것은 "하나님의 의"이며, 믿음으로 의롭게 되는 것이다. 이러한 의는 값없이 주어지는 선물이고, 인간의

노력으로 얻을 수 있는 것이 아니다.

B. 칼빈

칼빈의 영성의 출발점은 예정론보다 신자와 그리스도의 신비적 합일이었다. 그는 인간은 세례를 통해 그리스도와 연합되고 그 연합 안에서 일생 성장한다고 가르쳤다. 칼빈의 예정론의 핵심은 인간과 하나님의 관계가 안전하다는 것을 아는 데서 오는 위로였다. 신자는 하나님께서 선택하셨으므로 최후 심판에 대해 걱정할 필요가 없다는 것이다. 그것은 오직 하나님의 주권에 의해서만 인간의 구원이 가능하기 때문이다. 칼빈은 더 나아가 구원받을 자의 예정과 멸망받을 자의 예정도 말하는 '이중 예정론'을 주장함으로써 그의 예정론은 인간의 구원에 있어 인간의 어떤 가능성도 배제한다.

종교 개혁 시기의 개신교 영성의 특징은 16세기까지 계속되던 교회의 타락과 부패, 그리고 세속 권력의 우위에 존재하던 교회의 권력에 대하여 성경의 진리를 바르게 가르치려고 했던 것이다. 루터의 이신칭의나 칼빈의 예정론은 죄인의 구원에 인간이 할 수 있는 것이 없음을 강력히 주장한 것이다. 그래서 지금까지 시행되던 가톨릭의 구원론을 뒷받침하는 공로설에 대한 개혁이었다. 그외에도 가톨릭 교회의 교회론이나 교리에 대한 시정을 종교 개혁자들의 주장이나 저술 등을 통해 촉구한 것이다. 그러므로 "오직 성경", "오직 은혜", "오직 성경"이라는 짧은 표현 속에서 종교 개혁의 영성을 찾아볼 수 있다.

4. 근대와 현대의 영성

(1) 근대의 영성

15세기에서 18세기에 이르는 기간 동안 유럽에서의 문화적 변화는

너무나도 급격했다. 인문주의의 발흥으로 종래의 신학적 방법론인 스콜라주의는 사람들의 관심을 더 이상 끌지 못했다. 문예부흥으로 인해 영적인 영역은 더 이상 세속의 관심과 매력을 끌지 못했다. 오랜 기간에 걸친 중세의 밤이 지나가고 새 날을 밝혀 주는 새벽으로 이해하면서 계몽주의가 일어나게 되었다. 이제 진리에 대한 맹목적 신앙은 더 이상 통하지 않고, 이성에 의해 검증되어야 했다. '이성의 시대,' '개인주의,' '자율의 시대'를 특징으로 하는 근대는 일반 문화사적으로는 르네상스 휴머니즘을 기점으로 삼는다. 이제 이성, 자율, 과학이 지배하는 새로운 시대가 열렸다.

계몽주의는 영국에서 자연신론, 독일에서 관념론, 프랑스에서 이성주의의 길을 열어주었다. 그러나 그 후 영국에서는 청교도 운동(Puritanism), 독일에서는 경건주의(Pietism)의 시작을 보게 되었다.

A. 청교도 운동

청교도 운동은 1500년대에 영국의 국교회 안에서 시작되었다. 이 운동의 목적은 영국 국교회를 정화하려는 데 있었다. 엘리자베스 1세 때의 '통일령'(영국 국교회의 예배와 기도, 의식 등을 통일하기 위한 법률)에 복종하지 않고 가톨릭적인 제의와 의식을 배격하였다.

청교도라는 말은 이 과정에서 생겨났는데, 청교도들 중 많은 사람들은 영국 국교회의 정치 형태를 장로 중심제로 만들기 위해 의회의 지지를 얻으려고 했다. 이 분리주의자들은 영국 국교회를 비판하고 하나님의 계약에 근거를 둔 회중을 형성했다. 청교도는 점차 절대왕정에 대한 정치적인 요구와 결부하여 의회에서 유력해지고 1642년에 일어난 '청교도 혁명'의 주체가 되었다.

청교도 영성의 중심 사상은 개인적인 믿음, 자기 성찰, 그리고 죄의 자각이었다. 개인적인 체험과 확신을 중시했고, 종교적인 진지함으로

교회를 개혁하고 청교도의 생활 방식을 전체 국민의 삶으로 확산시키려고 하였다.

B. 경건주의

30년 전쟁(1618-1648)이 끝나고 인구의 감소와 산업의 피폐를 보는 사람들에게 따른 또 하나의 어려움은 영적, 도덕적 타락이었다. 이때 독일 내에서는 경건 문학과 신비주의에 대한 관심이 일어나기 시작했다. 존 번연이나 리처드 박스터 등의 작품이 번역되면서 영국 청교도의 영향이 대륙에 미치기 시작했다.

필립 야곱 스페너는 프랑크프루트에서 목회를 하면서 "경건한 자들의 모임(collegia pietatis)"을 조직했고, 정기적인 만남을 통해 성서를 읽고 깨달음을 나누었다. 이런 모임이 그 운동의 특징이 되어 모임에 참석하는 사람들을 '경건주의자'라고 불렀다. 스페너는 '경건한 소원들'(Pia Desideria)을 저술하여 신자들의 경건성을 양육하기 위한 프로그램을 진술하였다. 교회가 개혁되어야 함을 주장하였고, 참된 기독교는 교리에 대한 지식이 아니라, 영적 생명력이 생활 속에 나타나야 한다고 주장했다. 후에 그가 세운 할레 대학은 경건주의의 학문적 중심지가 되었다.

전통적 루터파나 칼빈주의자들은 하나님께서 신자들에게 요구하는 것이 기독교의 정확한 교리와 사회 규범에 맞는 도덕 생활이라고 생각하였다. 이에 대해 경건주의자들은 하나님께서 신자들에게 요구하는 것은 사회나 일반 시민들에게 요구하는 것과 다르다는 점을 강조하였다. 그래서 더욱 금욕주의적인 생활과 율법적인 생활 방식을 강조하게 된다.

C. 퀘이커교

직접 계시를 중시하고 교회 조직을 거부하는 퀘이커교는 일정한 교회 제도를 택하지 않았기에 큰 조직체를 갖지 못했다. 영국 국교회가 가톨

릭과 큰 차이가 없다고 본 신도들은 개혁 운동을 일으켰는데, 그들을 '분리주의자'라고 부른다. 그 중에는 장로교회, 침례교회, 회중교회가 있었고, 이들 분리주의자들은 후에 미국을 발판으로 큰 교파를 이루게 된다. 분리주의자들 중에 특이한 그룹이 있었는데, 1647년 조지 폭스(George Fox)가 창시한 '퀘이커단(Quakers)' 혹은 '친우회(Friends)'이다. 이들은 신조, 성직자, 형식 없이도 하나님을 직접 내적으로 받아들일 수 있다고 주장한다. 이들은 집회를 가질 때, '내면의 빛' 또는 '모든 사람 안에 있는 신성'을 조용히 기다리며, 사회 개혁에 많은 노력을 기울였다.

5. 현대의 영성

중세교회의 종교적인 타락과 인간성의 상실에 대항하며 종교 개혁의 거센 바람은 인간성의 발견이라는 인문주의를 낳게 된다. 합리주의와 과학의 발전을 통해 인간은 많은 위대한 업적을 남기게 된다. 그러나 1, 2차 대전의 결과 인간의 과학은 끔찍할 정도로 많은 인명 살상이라는 결과를 맛보게 되었다. 그뿐 아니라, 인구의 폭발적인 증가로 인해 기아, 세계적인 가난, 영양 부족 등의 심각한 현상을 경험하게 된다. 과학 발전과 인간성 상실이라는 동전의 양면과 같은 현상 속에서 인간의 영혼은 다시 방황하기 시작한다. 그런 와중에 기독교는 두 가지 극단적인 흐름을 경험하게 된다.

A. 오순절/ 카리스마 운동

오순절 운동은 감리교에 뿌리를 둔 찰스 파함(Charles Parham)으로부터 시작되었다. 그는 성령 세례의 처음 증거로서 방언을 가르친 최초의 사람이었다. 그 후 윌리엄 세이모어(William J. Seymour)는 로스엔젤레

스로 이주하여 아주사에서 부흥 운동을 주도하였다. 세이모어는 파합의 기본적인 교리인 칭의, 성화, 성령 세례의 첫 증거로서 방언 말함, 신유, 그리고 전천년설 등을 받아들였다. 1906년 아주사 거리에서 일어난 성령의 체험과 방언으로 인해 아주사 거리에서 일어난 부흥은 오순절 부흥의 태동을 세계적인 운동으로 변화시키는 역할을 한 것이다. 아주사 부흥의 특징은 거룩한 사람의 강조, 성경의 권위와 그리스도 중심, 복음 전도와 치유, 그리고 남녀, 얼굴 색의 차이, 무식한 자나 배운 자의 구별과 차별이 없이 다 같이 기도하고 은혜를 받는 것이었다. 오순절 운동에 속한 사람들은 교리적 체계나 정치를 초월하여 체험을 강조하였으므로, 이런 범교단적인 특성이 오순절 운동을 넓게 확산시키는 이유 중 하나가 되었다. 그리고 오순절 신자들은 전도단을 구성하여 대중 집회를 하였고, 신유를 강조하여 신앙의 확신을 주어 감사의 표현으로 열심히 전도하게 하였다.

B. 사회 복음 운동

사회 복음 운동은 19세기부터 20세기 초까지 활발했던 개신교 지식인들의 진보적인 신학 운동이다. 사회 복음주의자들은 사회적 정의, 전쟁, 빈곤, 범죄, 아동의 노동 등 사회적 주제들에 대해 기독교 사상으로 접근했다. 월터 라우셴 부시(Walter Rauschenbusch), 리처드 엘리(Richard Ely), 워싱턴 글래덴(Washington Gladen) 등이 주도하였으며, 1960년대 민권 운동에 영향을 주었다. 라우셴 부시에 의하면, 인간은 근본적으로 사회적이며, 따라서 기독교는 “인간으로 하여금 그의 집단적인 죄를 회개하도록 해야 하며, 이에 상응하는 사회적 구원을 선포해야 한다”는 것이다. 사회 복음 운동은 사회 질서의 불평등 구조, 특히 경제적인 불평등에 대한 비판과 혁명적인 사회 운동의 프로그램을 교회가 가져야 한다고 주장한다.

근대와 현대에 들어서서 추구하는 영성의 의미와 특징은 무엇인가? 중세까지 교회가 국가 권력보다 우위에 있으면서 타락하고 부패한 가운데 생명력을 잃어가는 현상에 대해 과감히 제동을 걸며 제도화된 교회의 문제에 대해 이의를 제기하는 것이다. 특히 영국의 청교도, 독일의 경건주의, 그리고 퀘이커교를 통해 보는 근대 교회의 영성의 의미는 무엇인가? 그런 제도화된 교회의 약한 영성을 탈피하고, 개인적인 신앙과 체험의 추구, 그리고 생활로 이어지는 신앙에서 그 특징을 찾아볼 수 있다.

현대 교회의 영성은 대표적으로 오순절 운동과 사회 복음 운동을 보았지만, 이들의 운동에서도 개인적인 체험에서 오는 하나님의 능력의 체험, 그리고 신자와 교회의 사회적인 책임의 강조를 주장하는 것이다.

기독교 영성과 신학

조직 신학에서 고려해야 할 부분은 인간론, 기독론, 구원론, 성령론, 그리고 종말론이다. 여기에서는 조직신학의 각론들을 깊이 있게 다루기보다는 위에서 본 기독교 영성의 역사적 흐름과 관련이 있는 부분에 대해 집중적으로 다루고자 한다.

Part 2 – 기독교 영성과 신학

1. 인간론

(1) 창조

조직신학에서 본 인간론은 창조, 죄와 타락, 그리고 은혜를 논할 수 있다. 인간은 하나님에 의해 창조되었고, 하나님의 형상대로 지음을 받았다. 뿐만 아니라, 창조의 여섯째 날에 인간을 창조하신 후에 "하나님이 그 지으신 모든 것을 보시니 보시기에 심히 좋았더라"(창 1:31)하셨다고

창세기에 기록되어 있다. 인간의 창조는 하나님 보시기에 '심히 좋았더라'는 것이 성경의 증거이다. 하나님의 피조물인 인간은 '선'하므로 하나님의 창조의 목적대로 하나님께 반응할 수 있는 존재이다. 그러나 인간은 하나님의 창조의 목적대로 살지 못하였다. 인간은 하나님의 은총 속에 머물러야 행복하다. 그러나 하나님을 등졌을 뿐 아니라, 자기 스스로 행복을 찾아 나섰다. 그러나 결코 행복할 수 없는 길로 들어서게 되었다.

(2) 죄

성경은 죄의 기원에 대해서 자세히 언급하지 않는다. 그러나 죄의 존재를 창세기 3장에서 언급한다. 하나님께서 인간에게 주신 최초의 금지는 하나뿐이었다. "선악을 알게 하는 나무의 실과는 먹지 말라 네가 먹는 날에는 정녕 죽으리라 하시니라"(창 2:17)는 말씀에서 보듯이 선악을 알게 하는 나무의 실과를 먹지 말라는 것이다. 하나님의 형상대로 창조되었으므로, 하나님이 보시기에 선한 존재인 인간은 하나님의 뜻대로 응답할 수 있었다. 그러나 낙원에 하나님의 피조물인 인간을 유혹하는 뱀이 있었다. 뱀은 하나님께서 금지하신 '그 실과'를 먹도록 여자를 유혹한다. "뱀이 여자에게 이르되 너희가 결코 죽지 아니하리라 너희가 그것을 먹는 날에는 너희 눈이 밝아 하나님과 같이 되어 선악을 알 줄을 하나님이 아심이니라"(창 3:4-5). 뱀의 유혹을 이기지 못하고 하나님이 금지하신 실과를 먹은 것은 인간의 고의적인 불순종이었다. 하나님과 같아질 줄 알았으나 하나님과 같아지지 않은 인간에게 찾아온 것은 스스로 하나님과 같다는 착각이었다.

아담 한 사람의 죄로 인류 전체가 죄의 영향 아래 있게 되었다. 한 사람이 죄를 지어 모든 사람이 죄인이 되고, 사망이 모든 사람에게 오게 되었다. 이것을 '대표 원리'라고 한다. 선악을 알게 하는 나무의 실과를 보지도 못한 이후 모든 사람이 다 죄인이 되었다는 것이다. 대표 원리를

로마서에서는 이렇게 말한다.

> "이러므로 한 사람으로 말미암아 죄가 세상에 들어오고 죄로 말미암아 사망이 왔나니 이와 같이 모든 사람이 죄를 지었으므로 사망이 모든 사람에게 이르렀느니라"(롬 5:12).

이것은 아담 이후 모든 사람에게는 받아들이기 어렵고 불공평한 원리임에 틀림이 없다. 그러나 로마서 5장은 여기서 끝나지 않고 다음과 같이 계속된다. "한 사람의 범죄를 인하여 사망이 그 한 사람으로 말미암아 왕 노릇하였은즉 더욱 은혜와 의의 선물을 넘치게 받는 자들이 한 분 예수 그리스도로 말미암아 생명 안에서 왕 노릇하리로다 그런즉 한 범죄로 많은 사람이 정죄에 이른 것같이 의의 한 행동으로 말미암아 많은 사람이 의롭다 하심을 받아 생명에 이르렀느니라"(롬 5:17-18). 이 말씀에서 알 수 있는 것은, 납득하기 어렵고 불공평한 대표 원리가 또한 동시에 모든 사람에게 은혜로 적용된다는 것이다.

(3) 은혜

하나님은 인간에게 죄를 짓게 한 뱀에게 내린 저주를 통해 인류를 구원하실 계획을 마련해 놓으셨다. 창세기 3장 15절의 "내가 너로 여자와 원수가 되게 하고 너의 후손도 여자의 후손과 원수가 되게 하리니 여자의 후손은 네 머리를 상하게 할 것이요 너는 그의 발꿈치를 상하게 할 것이니라"는 말씀을 원시 복음(Primitive Gospel)이라고 한다. 인류를 구원할 하나님의 구원 계획이 최초로 언급된 성경 구절이며, 이 말씀 속에 메시아가 '여자의 후손'으로 오실 것과 그가 '뱀의 머리를 상하게' 하여 뱀을 이기고 승리하게 될 것이 예고된다.

죄를 지은 인간을 향한 하나님의 은혜는 계속된다. 선악을 알게 하는

나무의 실과를 먹고 눈이 밝아 자기들이 벗은 것을 알고 부끄러워 무화과나무 잎을 엮어 치마를 만들어 입은 아담과 하와에게 하나님은 가죽 옷을 지어 입히셨다(창 3:21). 가죽 옷을 만들기 위해 짐승이 피 흘려 죽어야 했다. 그뿐 아니라, 선악과를 따 먹고 죄인이 된 아담과 하와가 죄 가운데 영존하지 못하도록 하나님께서 또 다른 조치를 취하셨다. "여호와 하나님이 가라사대 보라 이 사람이 선악을 아는 일에 우리 중 하나 같이 되었으니 그가 그 손을 들어 생명나무 실과도 따먹고 영생할까 하노라 하시고 여호와 하나님이 에덴동산에서 그 사람을 내어보내어 그의 근본된 토지를 갈게 하시니라 이같이 하나님이 그 사람을 쫓아내시고 에덴동산 동편에 그룹들과 두루 도는 화염검을 두어 생명나무의 길을 지키게 하시니라"(창 3:22-24).

생명나무의 실과를 먹고 영생하게 되면 영원한 죄인이 될 것이다. 그래서 하나님은 인간이 생명나무 실과를 따 먹기 전에 에덴동산에서 추방시키시고, 생명나무로 가는 길도 막아 놓으셨다. 그래서 '여자의 후손'을 통해 구원이 성취될 때까지 기다려야 한다. 그리고 마침내 메시아를 통해 구원이 완성될 것이다.

2. 기독론, 구원론, 성령론

기독론을 생각하면, '예수 그리스도는 누구이신가?'라는 질문과 '그는 무엇을 하셨는가?' 질문해야 한다. 전통적으로 기독론은 예수님의 인격(person), 구원론은 예수 그리스도의 사역(work)에 대한 교리라고 구분했다. 그러나 이 연구에서는 조직신학 자체를 연구하는 데 목적이 있지 않고, 영성과의 관계를 설명해야 하기 때문에 구원론 자체에 대한 설명에 중점을 두지 않고 구원받은 성도의 삶에 나타나는 변화에 대해 알아보면서 기독교 영성과 연관을 시킬 것이다.

성화는 다른 말로 하면 성장의 과정이다. 거룩하게 되거나 성화되는 것은 우리의 삶 속에서 성령의 역사에 의해, 예수 그리스도를 닮아가는 것이다. 신자는 하나님의 은혜로 구원받고 계속되는 성장을 통해 진정한 자유를 누리며 자유 안에서 성숙해진다. "주는 영이시니 주의 영이 계신 곳에는 자유함이 있느니라 우리가 다 수건을 벗은 얼굴로 거울을 보는 것같이 주의 영광을 보매 저와 같은 형상으로 화하여 영광으로 영광에 이르니 곧 주의 영으로 말미암음이니라"(고후 3:17-18). 이것은 전적으로 하나님의 영이 있는 곳에서 누리는 자유이다. 이것은 예수 그리스도께서 신자를 자유케 하시기 위해 주신 자유다.

하나님께서 창조의 완성을 이루는 과정에서 동역자가 되도록 피조물을 자유롭게 선택하신다. 이러한 하나님의 선택은 특권이 아니라, 봉사로의 부름이다. 이스라엘은 이 땅의 모든 백성에게 복이 되도록 선택받는다(창 12:1-3). 그리고 바벨론에 포로로 잡혀갔지만 다시 고토로 돌아와서 만백성들에게 빛이 되도록 부름을 받는다(사 42:6, 49:6). 이스라엘을 구원하시고 변화시켜 가시는 과정에서 성령의 역할은 무엇인가? 에스겔에서는 이렇게 기록한다.

"내가 너희를 열국 중에서 취하여 내고 열국 중에서 모아 데리고 고토에 들어가서 맑은 물로 너희에게 뿌려서 너희로 정결케 하되 곧 너희 모든 더러운 것에서와 모든 우상을 섬김에서 너희를 정결케 할 것이며 또 새 영을 너희 속에 두고 새 마음을 너희에게 주되 너희 육신에서 굳은 마음을 제하고 부드러운 마음을 줄 것이며 또 내 신을 너희 속에 두어 너희로 내 율례를 행하게 하리니 너희가 내 규례를 지켜 행할지라"(겔 36:24-27). 목이 곧은 백성인 이스라엘에게 '부드러운 마음'을 줄 것인데, 새 영을 그 마음속에 두어 마음이 새롭게 될 것이다.

그리스도인의 특징은 하나님의 구원 계획(하나님의 선교)을 위한 동역자가 되기 위한 부르심이다. 이웃을 향하고 하나님의 구원 활동의 완

성이라는 미래를 향한 운동에 동참하라고 부르시는 부르심에 응답하는 것이다. 그리스도인의 삶이란 구원받은 후 변화와 성숙의 삶을 살도록 부르심을 받는다. 그 부르심은 하나님의 구원 계획에 동참하는 하나님의 백성이 되기 위해서이다. 그러므로 기독론, 구원론, 그리고 성령론에서 보는 기독교 영성이란 구원받은 후 "변화와 성숙"되는 삶을 살아가는 성도의 모습 속에서 찾아볼 수 있다.

3. 종말론

종말론적인 삶을 살아가는 신자의 태도는 종말의 시기에 대한 관심보다 언제든지 종말을 맞이해도 부끄럼 없도록 준비되어 있는 삶이다. 그러므로 도피적이고 지나치게 종말에 대한 광적인 관심이 아니라, 일상적인 삶을 중요시한다. 새 하늘과 새 땅을 바라보고 살아가는 성도들에게 사도 베드로는 이렇게 권면한다. "그러므로 사랑하는 자들아 너희가 이것을 바라보나니 주 앞에서 점도 없고 흠도 없이 평강 가운데서 나타나기를 힘쓰라"(벧후 3:14).

신앙은 기대하는 것이다. 신자는 하나님의 구속의 완성을 기대한다. 하나님의 나라가 이루어질 것을 기대하고. 예수 그리스도의 재림(파루시아)을 기대하고, 몸의 부활과 영원한 생명을 기대하고 살아간다. 새 하늘과 새 땅을 바라보고, 교회의 궁극적인 승리를 기대한다. 그러므로 기독교의 종말론은 이를 신앙하는 사람들에게 희망으로 가슴 벅차게 한다.

Part 3 - 기독교 영성과 성서

믿음으로 의롭다 함을 받은 성도들은 일생 동안 변화와 성숙의 삶을 살게 된다. 이것을 조직 신학에서는 성화라고 말한다. 이 과정을 다른

말로 표현해 보면 죄와 타락으로 상실한 하나님의 형상을 회복하는 것이다. 그러므로 기독교 영성은 회복의 길이며 그리스도를 닮아가는 것이다. “기독교 영성과 성서”에서는 영성에 대한 다양한 방법들을 살펴본다. 왜냐하면 영적 순례의 여정은 다양하고 복잡하기 때문이다.

1. 회복과 관계의 영성

“하나님이 미리 아신 자들로 또한 그 아들의 형상을 본받게 하기 위하여 미리 정하셨으니 이는 그로 많은 형제 중에서 맏아들이 되게 하려 하심이니라 또 미리 정하신 그들을 또한 부르시고 부르신 그들을 또한 의롭다 하시고 의롭다 하신 그들을 또한 영화롭게 하셨느니라”(롬 8:29-30)

“미리 정하심”(예정)의 목적은 아들의 형상을 본받는 것인데, 영성의 의미가 바로 여기에 있다. 영성이란 하나님의 아들의 형상을 닮아가는 것인데, 그러므로 인간론과 기독론에서 이미 살펴보았듯이, 우리는 이것을 “회복”이라고 한다. 그러므로 회복의 영성은 그리스도가 중심이 된다.

하나님은 관계적이시다. 그래서 두 가지 위대한 계명을 주셨다. 하나님을 사랑하고, 이웃을 사랑함으로써 하나님에 대한 사랑을 표현하라는 것이다. 이 두 가지 계명을 볼 때, 관계적이다. 관계의 영성에서는 하나님 사랑, 자신 사랑, 그리고 이웃 사랑을 다루어 본다.

영성은 순식간에 해결되는 것이 아니다. 관계를 맺어 나가는 데 시간이 걸린다. 포도나무에 가지가 붙어 있듯이 그리스도 안에 거함이라는 넉넉한 시간을 통해 가지 된 신자들은 풍성한 열매를 맺는 단계로 나아갈 수 있다. 이 단계에서 순종은 의사소통에 적절하게 반응하는 것이다. 하나님을 알수록 그분의 약속에 대해 신뢰하게 된다. 결국 하나님을 알고 사랑하면서 우리는 그분의 성품과 약속들과 교훈들을 신뢰하는 것을

배운다. 결국 하나님을 알고 사랑하면서 우리는 그분의 성품과 약속들과 교훈들을 신뢰하는 것을 배운다.

자아 사랑은 성서적인 바른 정체성을 찾아 회복하는 것이고, 성경적인 관점에서 '자아 사랑'은 하나님이 보시는 것처럼 스스로를 바라보는 것이다. 하나님이 보시는 것처럼 자신을 보는 것은 결국 '하나님의 은혜'를 아는 것인데, 그리스도를 떠나서는 아무것도 할 수 없고, 아무것도 아닌 자신을 철저히 아는 데서 시작된다. 결국 내가 무엇을 하느냐가 아니라, 그리스도 안에서 나는 누구이며, 누구의 소유인가를 아는 것이다. 그리스도 안에서 정체성을 확실하게 인식할수록 우리의 행동은 더욱 그리스도의 성품을 반영하게 된다. 그리스도 안에서 이루어져 가는 자신에 대한 이러한 성경적인 진리를 더 많이 알수록, 우리는 이 세상에서 더욱 안정되고 감사하며 충만한 확신을 갖게 된다.

하나님을 온전히 사랑하는 것은 자신을 사랑하는 열쇠가 된다. 이것을 하나님이 보시는 것처럼 자신을 보는 것이라고 앞에서 이미 정의하였다. 이것은 또한 이웃을 사랑하는 열쇠가 된다. 하나님의 조건 없는 사랑과 그리스도 안에서 용납됨에 대한 이해가 커짐으로써, 자신의 필요를 채우기 위해 사람들을 이용하는 이기적인 추구에서 멀어진다. 하나님의 사랑은 수평적 관계에서 나타난다. 그러므로 성경 안에서 자기 정체성을 찾고 확신을 갖게 될 때, 안정감을 갖고 다른 사람을 사랑할 수 있게 된다. 자신이 누구인지 아는 사람은 자신이 누구인지 증명할 필요가 없다. 사람에게 감동을 주거나 조작하지 않으면서도 주님께 하듯이 우리의 일을 착실하게 할 수 있다. 하나님이 우리를 어떻게 생각하시는가에 관심을 가질수록 다른 사람이 우리를 어떻게 생각하는지 걱정하지 않아도 된다. 사람들의 의견이나 생각에 노예가 되지 않을 때, 우리는 그리스도가 우리를 사랑하시는 것처럼 이웃을 사랑하고 섬길 수 있게 된다. 하나님을 사랑하고 자신을 사랑하고, 이웃을 사랑하는 신자는 결국 하나님의 용서

의 의미를 아는 자이다. 하나님의 용서를 깨닫는 크기는 자신의 가치를 알기 때문에 이웃을 바라보는 시선도 달라진다. 사랑과 순종, 그리고 용서라는 것은 칭의 이후 성화의 과정에 나타나는 회복된 신자의 모습이다. 그리고 회복은 관계적이다. 또한 회복은 전적으로 그리스도 중심적이다.

2. 훈련과 경건의 영성

믿음 생활 혹은 영성과 관련된 두 가지 극단이 있다. 하나는 인간의 역할을 지나치게 강조하기 때문에 하나님의 역할을 중요하게 생각하지 않는다. 그래서 인간의 행위와 노력을 강조하고 성령의 사역을 무시한다. 다른 하나는 하나님의 역할을 강조하고 인간의 역할을 중요하게 여기지 않는다. 이런 경향은 체험이나 성령의 강권적인 역사 등을 강조하고 인간의 역할을 경시한다.

영적인 삶에 있어서 어느 한 면만을 강조할 수는 없다. "그러므로 나의 사랑하는 자들아 너희가 나 있을 때뿐 아니라 더욱 지금 나 없을 때에도 항상 복종하여 두렵고 떨림으로 너희 구원을 이루라 너희 안에서 행하시는 이는 하나님이시니 자기의 기쁘신 뜻을 위하여 너희로 소원을 두고 행하게 하시나니"(빌 2:12-13). 이 말씀과 같이, 하나님은 인간의 구원을 위해 '선한 소원'을 주시고, 인간은 구원을 이루기 위해 책임이 있다. 그러므로 영성에 있어서 중요한 것은 균형 잡힌 영적인 삶이다. 일관된 훈련의 유익은 '거룩한 습관'을 개발하는 데 도움이 된다. 습관을 통해 행동과 성품이 개발되고 그리스도 안에서 발견된 새로운 피조물이라는 정체성을 가지고 살게 된다. 영적 훈련은 하나님의 인도하심에 대한 인간의 순종과 결단이라는 신인 협력의 결정체가 된다.

영적 훈련에 있어서 반드시 주의할 것이 있다. 그것은 획일화된 훈련의 위험성이다. 어떤 것은 가장 필요한 훈련이기는 하지만 다른 시기에

해야 더 좋은 것도 있다. 어떤 훈련은 이 사람에게는 좋지만, 다른 사람에게는 꼭 필요하지 않는 훈련일 수도 있다. 마치 양약은 증세에 따라 먹는 약의 양이 정해져 있지만, 한방에서는 같은 병과 증세에 대해서도 사람의 체질에 따라 약재의 처방이 조금씩 달라질 수 있는 것과 같은 이치다. 달라스 윌라드에 따르면, 영적 훈련에는 절제의 훈련과 참여의 훈련이 있다. 절제의 훈련에는 홀로 있음의 훈련과 침묵의 훈련이 있고, 참여의 훈련에는 학습의 훈련, 묵상의 훈련, 기도의 훈련이 있다.

경건의 영성은 하나님의 속성과 우리를 향한 하나님의 계획을 열망하는 것이다. 하나님을 알고자 하는 자들에게 하나님은 하나님의 속성을 드러내신다. 하나님의 세계에서, 하나님의 말씀에서, 하나님의 역사하심에서 하나님 자신을 드러내는 것을 깨닫고 하나님을 더 사랑하는 마음을 갖게 된다. 경건의 영성에서는 "거룩한 독서"(lectiodivina)를 생각해 볼 수 있다.

그리스도가 마음의 중심에 있지 않다면, 세상의 염려와 재리의 유혹과 다른 많은 욕심들이 마음에 들어와 말씀을 막아 결실하지 못하게 된다(막 4:19). 우리 마음의 중심에 영원한 것이 자리를 잡으면, 우리는 이생의 자랑이나 피조물에 대한 사랑보다 그리스도를 더 사랑하고, 하나님의 영원하신 목적을 성취하기 위해 열망을 갖게 된다. 경건에 이르기를 연습(훈련)하고 하나님을 알게 되면 더욱 그분을 사랑하게 되고, 그분을 사랑하게 되면 그분이 주시는 기쁨과 즐거움에 참예하게 된다.

"무릇 그를 기다리는 자는 복이 있도다"(사 30:18)는 말씀처럼 우리 영혼이 항상 하나님을 향한 열망으로 가득 채워지는 가운데, 우리 영혼은 하나님 안에서 안식을 누리게 된다.

3. 양육과 공동체

사역에서 재생산은 그리스도를 모르는 사람을 전도하는 것(전도)과

그리스도를 아는 사람들의 덕을 세워주는 것(제자도)이다. 양육의 영성은 전도와 제자도와 관계가 있다. 사람을 그리스도에게 인도하고, 그들이 예수님을 안 후 자랄 수 있도록 격려할 때, 열정과 영적인 생명력이 한층 고양됨을 발견할 수 있다. 한 사람이 회심하고 변화되어 제자가 되는 것은 하나님의 기적을 맛보는 것과 같은 기쁨이다.

그리스도를 알지 못하는 자들에게 최고의 선은 어둠, 죽음, 정죄의 지배에서 벗어나 빛의 나라, 하나님의 나라로 옮기는 것이다. 그리고 신자들에게 최고의 선은 그분의 형상을 본받음으로 점점 그분을 닮아가는 것이다. 인간은 하나님의 형상을 따라 창조되었기 때문에 공동체 안에서 가장 잘 번영할 수 있는 관계적인 존재들이다. 공동체적 영성은 영적 강건함과 성숙에 필요한 절대적인 요소로, 성령 안에서 함께하는 공동체적인 삶의 역동성에 집중되어 있다.

예수님은 많은 군중들이 몰려들 때에도 그들보다는 적은 수의 제자들에게 집중하셨다. 70명의 제자들보다 12명의 제자들과 더욱 가까웠으며, 열두 명의 제자들보다 베드로, 야고보, 요한에게 더 가까이 계셨다. 주님은 호기심 많은 군중들에게 힘을 분산시키지 않으시고, 가르칠 만하고 헌신된 몇 명의 사람들에게 집중하셨다. 그 이유는 이 제자들이 단지 더하기 정도가 아닌 배가의 속도로 전도하기를 원하셨기 때문이다. 제한된 자원으로 가능한 한 많은 열매를 맺기 원한다면 진정한 제자도는 분산보다는 집중함으로써 증식의 효과를 기대할 수 있다.

양육의 목적은 양육으로 성장한 사람들이 또 다른 지도자가 되게 하는 것이다. 그래서 또 다른 지도자를 만들어 나가는 세대 간의 연결이 이루어지게 하는 것이다. 사도 바울은 디모데에게 권면하였는데 이런 점을 잘 보여 준다. "또 네가 많은 증인 앞에서 내게 들은 바를 충성된 사람들에게 부탁하라 저희가 또 다른 사람들을 가르칠 수 있으리라"(딤후 2:2). 이 성경 구절에 따르면 많은 증인 - 디모데 - 충성된 사람들 - 또 다른

사람들로 복음의 세대가 계속 이어짐을 알 수 있다. 이 과정을 통해 증식의 효과를 볼 수 있다. 복음의 한 세대에 4명이 포함된다고 하면 각 4사람들이 4사람씩에게 복음을 전하고, 또 같은 효과가 계속해서 이어진다고 가정해 보라. 이 증식의 효과는 대단히 놀랍게 일어나게 될 것이다. 이런 과정을 통해 복음의 재생산이 일어나게 된다.

공동체의 중요성은 홀로 있음과 사역이 공동체를 통해 연결되기 때문이다. 헨리 나우웬(Henry Nouwen)은 "홀로 있음에서 공동체와 사역으로의 이동"이라는 시리즈에서 주님의 삶에 있었던 이러한 세 가지 훈련의 조합을 누가복음 6장 12-19절을 인용하면서 보여 준다. 예수님은 하나님과 함께 계시기 위해 홀로 밤 시간을 사용하셨다. 그리고 아침에는 제자들을 불러모아 공동체를 이루셨다. 오후에는 그분의 말씀을 듣기 위해 온 사람들의 육신적, 영적인 필요를 채우심으로써 제자들을 가르치셨다.

같은 방법으로 우리는 안에서 밖으로, 즉 그리스도에 대한 헌신(홀로 있음)이 공동체에 대한 헌신, 복음에 대한 헌신(사역)으로 옮겨가는 순서를 본받아야 한다. 공동체는 홀로 있음(고독, 하나님과의 친밀성)을 신자와 불신자들을 위한 사역으로 연결시키는 다리이다. 이때 홀로 있음의 중요성은 주님과의 친밀함이 고독을 통해 성장해 가고, 이를 통해 공동체적인 삶에 대한 수용 능력 또한 증가하기 때문이다. 주님이 원하시는 공동체는 그리스도를 머리로 모시고 남을 위해 사는 사람들의 살아 있는 유기체가 되는 것이다. 신자의 홀로 있음과 공동체는 하나님을 사랑하고 이웃을 사랑하는 장이 되기 때문에 공동체가 쉽지는 않아도, 공동체가 없다면 영성은 더욱 메마를 수밖에 없다. 양육과 공동체의 영성은 영적 성장이 결코 홀로 있음을 통해 성취되지 못하고 관계성 속에서 향상됨을 가르쳐 준다. 영적인 성숙은 성령의 능력과 영적인 훈련, 그리고 공동체의 관심 어린 뒷받침을 통해 점진적으로 일어난다.

4. 영적 전쟁과 성령 충만의 영성

영성을 추구하는 신자는 이미 그리스도의 군사로 부름을 받았다. 그래서 사도 바울은 디모데에게 "네가 그리스도 예수의 좋은 군사로 나와 함께 고난을 받을지니 군사로 다니는 자는 자기 생활에 얽매이는 자가 하나도 없나니 이는 군사로 모집한 자를 기쁘게 하려 함이라"(딤후 2:3-4)라고 권면하였다. 그리스도의 군사는 그리스도를 위해 고난을 받는데, 가장 많은 경우는 영적 전쟁의 현장에서 받게 된다. 그리스도인의 대적인 육신, 세상, 마귀는 세상적이고 마귀적인 구조라는 외적인 요소로 신자를 유혹하고 죄를 짓기 위한 기회를 제공한다.

그러므로 이 장에서는 이런 영적 전쟁에서 신자에게 장애가 되는 전략을 잘 극복하여 영적 성장을 계속 추구한다. 이 부분에서는 영적 전쟁의 현실과 한계, 대적 그리고 영적 전쟁의 무기들로서 하나님의 전신갑주를 다루게 된다.

일상의 삶 가운데 영향력 있는 신자가 된다는 것은 대단히 중요하다. 영향력 있고 능력 있는 삶을 사는 신자가 되기 위해서 어떻게 해야 하는가? 이런 모습의 신자의 삶을 성경에서는 여러 가지로 묘사한다. 그 중 하나는 성령의 능력으로 살아가는 신자의 삶이다. 이 과에서는 성령의 능력 속에서 살아가는 신자의 삶에 대해 알아 본다.

성경에서 말하는 "성령의 충만"은 무엇을 의미하는가? 성령 충만은 일시적인가, 아니면 계속적으로 일어나는 일인가? 성령 충만은 신자들의 삶에 단일회적으로 일어나는 일인가, 아니면 여러 차례 혹은 반복적으로 경험하는 일인가? 성령의 사역과 성령의 능력으로 행하는 것, 그리고 성령 세례와 성령 충만의 관계와 균형 잡힌 성령 충만의 영성에 대해 알아 본다.

"내 말과 내 전도함이 지혜의 권하는 말로 하지 아니하고 다만 성령의

나타남과 능력으로 하여 너희 믿음이 사람의 지혜에 있지 아니하고 다만 하나님의 능력에 있게 하려 하였노라"(고전 2:4-5). 이 말씀에 나오는 "성령의 나타남과 능력"(Demonstration of the Spirit and of Power)으로 사는 신자의 삶은 변화, 능력 있는 삶, 순종 등으로 나타난다. 성령의 나타나심에 대한 현상들은 다양하다. 그러나 성령으로 충만해지는 것을 두 가지로 정의해 본다.

성령의 내적인 사역은 그리스도를 닮아가는 성품과 영적 성숙을 가져온다. 내주하시는 성령으로 인해 성결해지고, 성숙해지며 성령의 열매를 맺는 것과 관계가 있다. 그러므로 성장하는 과정과 상태와 관계가 있다. 성령의 외적인 사역은 사역과 봉사를 위해 하나님이 주시는 능력과 관련이 있다. 일시적인 경험으로 사역과 봉사를 위한 능력의 부여, 성령의 은사, 능력과 드러남이 여기에 해당된다.

균형 잡힌 영성에서는 성품과 은사가 다 중요하다. 성령의 외적인 사역인 능력뿐 아니라, 성령의 내적 사역인 열매 또한 필요하다. 성결과 능력은 함께 어우러질 때 최대의 효과를 내며 서로를 강화시킨다. 성령 충만의 영성에서 또 한 가지 중요한 것은 성령의 역사를 어떤 특별한 현상에만 제한하지 말고 일상의 생활에서 일어나는 평범한 문제들과 연결시키는 것이다. '아는 것'(지식)과 '되어지는 것'(성품)과 '행하는 것'(능력), 이 세 가지 영역이 골고루 강조되고 발전하는 영성을 추구하는 것이 이 과목에서 추구하는 영성이다. 이 세 가지가 골고루 발전되지 않을 때, 균형을 잃게 된다.

Ⅳ. 결론

위의 그림, 즉 세 개의 원에서 보는 것은 지금까지 본 역사, 신학, 그리고 성서에서 본 영성을 통합하는 모델이 된다. 세 분야의 신학에서 영성의 흐름과 주요 이슈들을 살펴보았다. 오랜 기간 동안 형성된 영성의 흐름을 연구함으로써 오늘날 나 자신이 속한 공동체, 혹은 교단의 영성 형성에 어떤 영향을 미쳤는가, 그리고 그 영성의 모습이 무엇인가를 볼 수 있겠다.

이 방법론을 통해 역사적으로 증명이 된(historically proven), 신학적으로 관련이 있는(theologically relevant), 그리고 성서적으로 진실한(biblically true) 연구를 토대로 "잘 균형이 잡힌 영성 신학(Well-balanced Theology of Spirituality)"을 기대한다.

■ 참고문헌

Boa, Kenneth D., *Conformed To His Image* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 2001), 기독교 영성, 그 열두 스펙트럼 송원준 역, (서울: 디모데, 2002).

Dupre, Louis and Don E. Saliers and John Meyerdorf, *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern.* (기독교 영성 3: 종교 개혁 이후부터 현대까지- 세계 기독교 영성 시리즈), 서울: 은성.

Erickson, Millard J., *Christian Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1995), 복음주의 조직신학, 신경수 역, 서울 크리스챤다이제스트, 1997.

Foster, Richard J., *Celebration of Discipline,* 1978, 영적 훈련과 성장, 권달천 역, 서울: 생명의 말씀사, 2005.

Holt, Bradley P., *Thirsty For God: A Brief History of Christian Spirituality* (Augsburg Fortress, 2002), 기독교 영성사, 엄성욱 역, 서울: 은성, 2005.
Migliore, Daniel L. *An Introduction to Christian Theology: Faith Seeking Understanding* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1990), 조직신학입문:이해를 추구하는 신앙, 이정배 역, 서울: 도서출판 나단, 1994.
Nouwen, Henri, *Turn My Mourning Into Dancing.* (Nashville, TN: 2001), 춤추시는 하나님, 윤종석 역, 서울: 두란노. 2001.
Piper, John. *Spectacular Sins.* (Wheaton, IL, 2008), 하나님은 어떻게 악을 이기셨는가, 안정임 역, 서울: IVP. 2010.

chapter 05

회당의 기원 (Origins of The Synagogue)

Jong Sung Nam, Ph. D. in New Testament Study

회당은 유대교에서 매우 중요한 기관이다. 동시에 초대 기독교 공동체에도 큰 영향을 미쳤다. 회당에 대한 연구는 유대교의 역사를 연구하는 데도 필수적이지만, 초대 기독교 공동체의 역사를 이해하는 데도 꼭 필요하다. 회당에 대한 바른 이해는 신약성서 이해의 풍부한 배경을 제공하기도 한다.

본 논문은 "회당의 기원"에 대해서 살필 것이다. 이 주제는 쉽지 않다. 이미 많은 학자들에 의해서 연구되었지만, 아직 확실한 결론에 이르지 못하고 있다. 필자는 이 주제에 대한 최근의 동향을 살펴보고, 나름대로 필자의 견해를 밝히고자 한다. 물론 필자의 견해에 대해서 모든 학자들이 동의하지는 않을 것이다. 그러나 필자는 나름대로 확신을 가지고 있다. 이 견해가 받아들여지면 유대교와 기독교의 이해에 새로운 빛을 비춰줄 것이다.

회당의 기원에 대하여 학자들 간에 3가지의 중요한 이론이 있다. 1)

바벨론 포로전 기원설(Pre-exilic Origin), 2) 바벨론 포로기 기원설(Exilic Origin), 3)바벨론 포로후 기원설(Post-exilic Origin)이다. 필자는 바벨론 포로후 기원설(Post-exilic Origin)의 입장을 취하며, 특히 "바리새적 기원설"을 주장할 것이다.

회당의 기원을 살핀 후에 월드미션대학교의 사명에 대해서도 언급할 것이다. 회당과 초대 기독교는 많은 갈등을 겪었다. 그러나 회당이 기독교의 뿌리가 되는 부분도 있었다. 이 근본적인 요소들은 시대를 초월하여 적용될 수 있다고 생각한다.

이 논문이 유대교와 초기 기독교 공동체, 그리고 신약성서를 이해하는데 작은 빛이라도 비춰주면 좋겠다. 나아가 새롭게 도약하려고 하는 월드미션대학교의 사명 설정에 조금이나마 도움이 되었으면 좋겠다.

Ⅰ. 회당의 기원에 대한 최근 연구
(Recent Studies of the Origins of the Synagogue)

1. 바벨론 포로전 기원설(Pre-exilic Origin)

기원전 621년에 있었던 요시야 왕의 개혁은 "바베론 포로전 기원설"(Pre-exilic Origin)에 대한 중요한 정보를 제공한다.[1)]

이 이론에 따르면 성전에서 떨어진 지방에 bamoth가 존재했다고 주장한다. bamoth[2)]가 번창하면서 성전과 대결 관계로 발전하게 되었다는 것이다. 요시야 왕 개혁의 최대 관심은 bamoth를 타파하고 성전의 기능

1) 이 견해를 최초로 강력한 주장한 학자는 네덜란드 학자인 Hugo Grotius이다. 17세기에 이 이론을 피력했다. 다음의 아티클을 보라: I. Sonne, "Synagogue," in IDB vol. 4 (New York: Abingdon Press, 1962), 479.

2) Bamoth는 지역 산당(local shrine)을 의미하며 문자적인 뜻은 높은 곳들(high places)를 말한다.

을 강화하는 것이었다.

요시야 왕의 개혁운동은 예루살렘 성전에 갈 수 없는 지방에 사는 사람들이 적절하게 드릴 수 있는 예배처소를 없애버리는 결과를 가져왔다. 요시야 왕의 개혁은 한편으로 좋은 결과를 가져오기도 했지만, 다른 한편으로는 예루살렘에서 떨어진 곳에 사는 사람들을 위한 예배처소를 필요로 하게 되었다.

Joseph Gutmann은 이런 상황에서 이스라엘 백성들이 어떻게 자신들의 필요를 채웠는지 다음과 같이 설명하고 있다.

> The need to commune with the Deity and the difficulty involved in long pilgrimages to Jerusalem to offer sacrifices at the Temple brought about meetings for public worship, without sacrifices, on certain days at the former bamoth. These meetings for congregational prayer and songs of praise at the former bamothin effect transformed those bamoth from places of cultic sacrifices to incipient house of worship or synagogues.[3)]

시편 74편 8절과 예레미야 39장 8절은 바벨론 포로전 기원설을 뒷받침한다. 시편 74편 8절에 "저희의 마음에 이르기를 우리가 그것을 진멸하자 하고 이 땅에 있는 하나님의 모든 회당을 불살랐나이다"라는 말씀이 나온다. 예레미야 39장 8절에는 "갈대아인들이 왕궁과 백성의 집을 불사르며 예루살렘 성벽을 헐었고"라고 기록되어 있다. 포로전 기원설을 주

---

3) Joseph Gutmann, "The Origen of the Synagogue: The Current State of Research," in *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, ed. H. M. Orlinsky (New York: KTAV Publishing House, 1975), 73. Wellhausen도 회당은 고대 bamoth에서부터 기원했다고 주장한다.

장하는 사람들은 시편 74편 8절의 "하나님의 모든 회당"(mo'adei-el, All the meeting places)과 예레미야 39장 8절의 "백성의 집"(beth ha-am, The house of the people)은 회당과 동일시될 수 있다고 주장한다.

이외에도 시편 107편 32절(the congregation of the people), 시편 111편 1절(the council of the upright, the congregation), 그리고 시편 149편 1절(the congregation of pious) 등의 구절들도 초기 회당을 지칭한다고 본다.

Louis Finkelstein은 성경에서 언급되어진 예언적 기도 모임(prophetic prayer gatherings)이 회당과 연관이 있다고 주장한다. 그는 열왕기상 8장 28절 이후의 솔로몬 성전 봉헌식에서 솔로몬이 드린 기도의 중요성을 주목한다. 이 긴 기도 속에는 희생제사에 대한 용어나 언급이 나오지 않는다. 이 기도를 통해 볼 때 솔로몬 성전의 주된 기능이 희생제사가 아니라 기도의 집이었다고 Finkelstein은 주장한다.[4] 더 나아가 Finkelstein은 솔로몬의 성전기도의 모델은 회당의 예언적 기도에서 왔다고 생각한다.

유다의 므낫세 왕이 선지자들을 핍박한 시대적 상황도 포로전 기원설을 뒷받침하는 증거가 될 수 있다. 악한 왕 므낫세의 오랜 통치하에서도 선지자들을 따르는 사람들은 하나님께 대한 충성심과 경외심을 결코 버리지 않았다. 이 시대에 타락한 성전과 bamoth는 선지자들을 위한 적합한 예배의 장소가 될 수 없었다. 그래서 이들은 기도운동을 전개했고, 이 기도 모임이 회당으로 발전했다고 본다.[5]

2. 바벨론 포로기 기원설(Exilic Origin)

오늘날 대부분의 학자들이 "바벨론 포로기 기원설"(Exilic Origin)을

4) Louis Finkelstein, *Pharisaism in the Making* (New York: KTAV Publishing House, 1972), 3.

5) Finkelstein, *Pharisaism in the Making*, 11.

주장하고 있다. 이 이론은 기원전 586년에 일어났던 비극적 사건인 솔로몬 성전의 멸망과 밀접한 관계가 있다. 성전은 유대인의 모든 삶에서 중심이었다. 성전이 멸망당하고 유대인들은 거룩한 땅에서 쫓겨났다. 이 이론을 주장하는 학자들은 성전이 멸망하고 이 성전을 대신할 기관이 필요했는데, 회당이 그 역할을 했다고 주장한다. 이 이론의 대표자인 Lee I. Levine은 다음과 같이 주장하고 있다.

> The need of the exiles for a substitute for the Temple, the newly instituted fast days for mourning its destruction (Zech. 7:5), and perhaps the inauguration of public scriptural readings, dated by tradition to this period, were all factors leading to regular meetingswhich eventually became the basis of what we know as the synagogue. Evolving over the course of centuries, the synagogue finally appears in literary sources as a fully developed communal institution playing a central role in Jewish life.[6)]

이 이론의 주창자들은 회당이 바벨론에서 기원했다고 본다. 바벨론 포로로 끌려간 유대인들은 이방 땅에서 자신들의 정체성을 지키기 원했다. 우선은 안식일이나 절기 때 예배를 드리기 위해서 자발적으로 모였다. 또 모여서 서로의 필요를 공급하기도 했다. 이런 모임이 자연스럽게 발전하여 회당이 되었다고 주장한다.

이 이론에 따르면 여호야김 왕과 함께 1차 포로로 끌려갔던 에스겔이

---

6) Lee I. Levine, "Ancient Synagogues-A Historical Introduction," in *Ancient Synagogues Revealed*, ed., Lee I. Levine (Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1982), 3.

회당 형성에 중요한 역학을 했다. 그는 예언자의 역할을 했을 뿐만 아니라 예배와 그 지침에 대한 백성들의 필요를 공급해 주었다. 에스겔 8장 1절, 14장 1절, 20장 1절에 보면 장로들이 앉아서 그의 말씀을 듣는 장면이 묘사되어 있다. 에스겔은 장로들에게만 아니라 백성들에게도 큰 영향을 끼쳤을 것이다.[7)]

에스겔 11장 16절은 "그런즉 너는 말하기를 주 여호와의 말씀에 내가 비록 그들을 멀리 이방인 가운데로 쫓고 열방에 흩었으나 그들이 이른 열방에서 내가 잠깐 그들에게 성소가 되리라 하셨다 하고"라고 기록하고 있다. 이 말씀에서 "성소"(a sanctuary)는 회당을 가리킨다고 본다.

이 이론을 주장하는 학자들 중에는 바벨론 포로 기간 동안 회당이 시작되기는 했지만 그것이 구체적인 모습을 드러낸 것은 포로에서 돌아온 후라고 주장한다. 에스라와 느헤미야의 지도하에 성벽이 재건되고 유대주의가 다시 확립되었던 시기라고 말한다. 바벨론에서 회당의 씨앗이 심겨지고, 그 열매는 에스라와 그의 추종자들에 의해서 맺어졌다고 볼 수 있다. 에스라와 느헤미야는 하나님을 경배하는 새로운 방식을 도입한 것이다. 즉 토라를 읽고 그 내용을 설명해주어 백성들이 삶에 적용할 수 있도록 인도하는 것이다.

이와 더불어 학자들은 소위 Knesset haKedolah(Great Synod)에 주목했다. 이것은 충성스러운 제사장들, 레위인들, 그리고 훌륭한 시민들로 구성되었다. 이 모임이 에스라와 느헤미야에 의해서 인도가 되었다. 이 거룩한 공회가 기도문을 만들고, 회당예배의 초석이 되는 예배 규칙을 만들었을 것이라고 주장한다.[8)]

---

7) 장로들이 에스겔 앞에 앉아서 하나님의 말씀을 듣는 장면을 반복적으로 언급한 것은 회당의 시작과 관련이 있다고 어떤 학자들은 주장한다. Louis Isaac Rabinowitz, "Synagogue," in *EncJud* vol. 15 (Jerusalem: Keter Publishing House, 1971), 580.을 보라.

8) Isaac Levy, *The Synagogue: Its History and Function* (London: Valentine, Mitchell, 1963), 9. Levy는 에스라가 성경읽기의 간격을 월요일, 목요일, 안식

3. 바벨론 포로 후 기원설(Post-exilic Origin)

바벨론 포로 후 기원설에 영향을 준 중요한 역사적 사건은 기원전 2세기에 일어난 하스모니안 혁명이다. 이 이론은 Solomon Zeitlin에 의해 주창되기 시작했고, Ellis Rivkin과 J. Gutmann에 의해 발전되었다. 이들은 회당의 기원을 바리새인들의 기원과 연결시킨다.

Rivkin에 의하면 하스모니안 혁명이 바리새인들이 출현한 계기를 만들었다고 본다. 기원전 2세기 팔레스틴에 급격한 변화가 있었는데 특별히 헬라화의 영향을 많이 받았다. 이에 대항하면서 바리새인들이 출현하게 된 것이다. 이 위기를 극복하기 위해서 바리새인들은 율법을 지키며 생활화하는 데 헌신하였다. 바리새인이라는 이름의 뜻은 분리주의자인데 바로 이 세속화의 물결에서 분리되어 나와 자신들의 거룩한 정체성을 유지하고자 했던 것이다.

사두개인들은 예루살렘 성전에서 희생 제사를 드림으로 개인 구원이 성취된다고 생각했지만, 바리새인들은 halakhoth(a system of laws)의 엄격한 준수를 통해서 구원이 이루어진다고 여겼다. 율법의 체계를 배우고 실천하기 위해서 회당이 세워졌다고 주장한다. 이 혁신적인 율법의 체계는 성문 토라(Written Torah)와 구전 토라(Oral Torah)이다. Joseph Gutmann은 다음과 같이 설명한다.

> The synagogue, one of the unique Pharisaic institutions, became an important meeting place where through prayers and ceremonial practices the individual Jew could affirm his loyalty to the two-fold Pharisaic law, with the guarantee that its observance would bring about

---

일 오후 등으로 정했다고 주장한다. 그리고 Great Synod가 18개의 기도문도 작성했다고 본다.

salvation of his soul and resurrection.[9)]

이 이론과 연관해서 또 다른 중요한 논의가 S. Zeitlin에 의해서 이루어졌다. 그는 ma'amadoth(24반차제도. The twenty-four divisions of Israelites)가 회당의 효시라고 주장한다. 제2성전기(the Second Commonwealth)에 이스라엘 사람들은 개인적으로 희생제사를 드려야 했다. 그런데 부유한 사람들만이 소를 살 수 있었고, 그들만이 제사에 참여할 수 있었다. 대부분의 이스라엘 사람들은 제물을 살 수 없어 제사에 대한 부담을 느끼고 있었던 것이다.

이런 상황에서 바리새인들이 혁신적인 방안을 제공했다. 희생제사를 개인적으로 드리지 않고 공동체가 함께 드리는 것이다. 이렇게 하기 위해서 공동체가 공동기금을 모아서 제물을 사도록 했다. 그리고 이스라엘을 24반차로 나누었다. 24반차의 대표들이 차례대로 예루살렘 성전에 가서 제사를 드렸다. 동시에 고향에 남아 있는 사람들은 지정된 장소에 함께 모여 희생제사와 연관된 토라의 내용을 읽었다. 그리고 기도도 했다. 이를 위해 백성들이 정규적으로 모였던 것이다. 이 관습이 회당의 기원이 되었다는 것이다.[10)]

Zeitlin은 히브리어 단어 beth ha-kenesseth(the house of assembly. 회중의 집)에 대해서도 연구했다. 이 단어는 유대 전역에 흩어져 있던 유대인들의 사회적이며 경제적인 상황과 연관이 있다고 생각했다. 이 beth ha-kenesseth(the house of assembly. 회중의 집)는 바벨론 포로에서 돌아온 유대인들의 종교적인 필요를 포함하여 그들의 삶의 문제를

---

9) Joseph Gutmann, "Synagogue Origins: Theories and Facts," in *Ancient Synagogue: The State of Research*, ed., Joseph Gutmann (Chico: Scholars Press, 1981), 4.

10) S. Zeitlin, *Solomon Zeitlin's Studies in the Early History of Judaism*, vol. 1 (New York: KTAV Publishing House, 1973), 9.

해결해 주었던 하나의 단체였다. 유대인들은 고향에 돌아와 그들의 결속과 정체성(solidarity and identity)을 다시 확립시킬 필요가 있었던 것이다. beth ha-kenesseth(the house of assembly. 회중의 집)이 이 역할을 감당했던 것이다. 이 "회중의 집"이 회당으로 발전했다고 보는 것이다. 이렇게 보면 회당은 초기부터 두 가지의 역할, 즉 종교적 역할과 사회적 역할을 했다고 볼 수 있다.

Ⅱ. 회당의 역할(The Role of the Synagogue)

회당의 기원에 대해서는 학자들 간에 의견의 차이가 있지만 회당의 역할에 대해서는 대부분 일치한다. Howard C. Kee는 Lee Levine이 주장한 회당의 역할을 다음과 같이 8가지로 정리했다.

(1) regular prayers; (2) study; (3) sacred meals; (4) repository for communal funds; (5) law courts; (6) general assembly hall; (7) hostel; (8) residence for synagogue officials.[11)]

Levine은 회당의 역할에 대해서 잘 제시해 주었다. 그러나 위의 요소들이 똑같은 비중으로 중요한 것은 아니었다. 우리는 회당에서 가장 중요한 역할이 무엇이었는지를 살피고자 한다.

---

11) Howard C. Kee, "Defining the First-Century CE Synagogue: Problems and Progress," NTS 41 (1995): 481. J. Gwyn Griffiths도 그의 아티클, "Egypt and the Rise of the Synagogue," JTL 38 (1987):5-6에서 Levine과 유사하게 회당의 역할에 대해서 설명한다: "In addition to being a home of prayer and study, it could serve social and political aims, acting as a public assembly-room, a judicial tribunal, a lodging-place, an advisory legal office or information centre, and a place of asylum."

1. 요세푸스(Josephus)

회당의 역할과 연관해서 요세푸스는 중요한 정보를 제공하고 있다. *Against Apion*, II.175 와 *Jewish Antiquities*, 16.43-44, 이 두 구절이 대표적인 경우이다. Against Apion에서 율법의 중요성과 그것의 기원을 모세에게 돌리고 있다.

He [Moses] appointed the Law to be the most excellent and necessary form of instruction, ordaining, not that it should be heard once for all or twice or on several occasions, but that every week men should desert their other occupations and assemble to listen to the Law and to obtain a thorough and accurate knowledge of it, a practice which all other legislators seem to have neglected.[12]

Jewish Antiquities 에서는 유대인들이 어떻게 신성한 전통과 율법을 지키는지를 말해주고 있다. 이에 따르면 유대인들은 날을 정하여 정규적으로 관습과 율법을 연구했다. 이 일을 수행함에 있어서 적당히 하지 않고 마음을 바쳐서 했다.[13] 요세푸스가 기록하고 있는 이런 중요한 구절과 문맥을 볼 때, 회당의 중요한 역할이 율법을 연구하는 것임을 보여 주고 있다.

2. 필로 (Philo)

Leob Classical Library에서 필로의 작품들을 번역한 F. H. Colson과 G. H. Whitaker에 의하면, 필로는 부유하고 영향력 있는 유대인 출신이었다. 그는 헬라와 유대 문화권에서 훈련을 받았다. 뿐만 아니라 그는

---

12) Josephus, *Against Apion*, II. 175.
13) Josephus, *Jewish Antiquities*, XVI. 43-44.

영성을 소유한 사색가였다. 필로는 예수님, 세례 요한, 바울과 동시대의 사람으로 여겨진다.

필로는 회당의 역할과 연관하여, 요세푸스와 유사하게 율법을 읽고 그것을 해석해 주는 것이 중요한 역할임을 말해주고 있다. *The Special Laws*, 2.62에 보면 회당에 많은 학자들과 그들의 말을 주의 깊게 들어 그들의 삶을 개선하려고 했던 많은 사람들이 있음을 보여 주고 있다.[14] *Moses*, II.216에도 보면 회당이 마치 학교 분위기와 유사함을 강조하고 있다.[15]

필로가 서술하고 있는 회당의 기능을 종합해 보면, 읽기, 배우기, 토론하기, 듣기, 그리고 설명하기 등이다. 즉 회당의 기능은 헬레니즘의 강한 영향 속에서도 유대인들의 순수성을 지키도록 훈련했던 교육적 기능이었다.

3. 신약(New Testament)

"회당"이라는 단어는 단수 형태로 마태복음에 2번, 마가복음에 8번, 누가복음에 9번, 요한복음에 3번, 사도행전에 16번, 야고보서에 1번, 그리고 요한계시록에 2번 나온다. 복수 형태로는 마태복음에 7번, 마가복음에 3번, 누가복음에 7번, 요한복음에 2번, 사도행전에 5번 나온다.

예수님은 회당에서 가르치고, 설교하고, 논쟁하고, 비판하고, 그리고 질병도 고친 분으로 묘사되고 있다. 특별히 가르칠 때 사람들이 그의 새로운 가르침에 놀랐다. 공관복음서는 서로 유사하게 회당에서의 예수님의 활동을 묘사하고 있다. 요한복음은 예수님과 바리새인들 사이의 갈등을 더 많이 보여주고 있다.

---

14) Philo, *The Special Laws*, II. 62.
15) Philo, *Moses*, II. 216.

회당의 역할에 주목하면서 복음서를 읽어보면 두 가지의 사실을 놓칠 수 없다. 하나는 예수님께서 가르치신 것이고(teaching, preaching, reading and healing), 다른 하나는 반대자들과 논쟁(criticizing and warning)하신 것이다. 예수님의 치유와 귀신을 쫓아내신 것도 예수님의 가르침의 사역에 속한다고 볼 수 있다. 왜냐하면 이 사역이 하나님의 왕국을 드러내는 부분이기 때문이다. 다른 말로 이야기하면 치유와 악한 영을 쫓아내는 것은 하나님 나라를 가르치는 강력한 방법이요 표적(signs)인 것이다.

회당의 역할과 연관해서 복음서에 가장 중요한 구절은 누가복음 4장 16-30절이다. 나사렛 회당에서 예수님이 하신 설교의 내용이다. 이 내용을 면밀히 분석해 보면 다음의 형태들을 발견할 수 있다. (1) 교사가 성경을 읽기 위해서 서 있다(teacher's standing to read the Scripture). (2) 수종자가 두루마리를 교사에게 갖다 준다(the attendant's role in giving and taking the scroll). (3) 교사가 자기가 원하는 구절을 읽는다(teacher's reading a passage that he wanted). (4) 교사가 그 성경구절을 해석해 준다(teacher's expounding the Scripture). (5) 청중들은 주의 깊게 듣는다(the careful listening). 이 역시 종합해 보면, 예수님 당시 나사렛 회당의 가장 중요한 역할을 "가르침"이라는 단어로 요약할 수 있다.

사도행전에서도 회당이 언급될 때, "disputing," "reading," "preaching," "proclaiming," "exhorting," "expositing," 그리고 "arguing" 등의 단어들이 많이 나온다. 이 역시 가르침과 교육과 연관이 있다. Heather A. McKay는 회당은 다양한 의견과 관점들이 제기될 수 있고, 그런 표현들이 환영받는 열린 장소였다고 말하고 있다.[16)]

위에 제시된 신약의 본문들은 요세푸스와 필로와 마찬가지로 회당의

---

16) Heather A. McKay, *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism* (Leiden, New York, K ln: E. J. Brill, 1994), 121.

가장 중요한 역할이 성경을 읽고, 그것을 해석해 주는 것임을 말해주고 있다.

Ⅲ. "저희 회당"(Their synagogue)

복음서에서 회당을 말할 때 그냥 "회당"이라고 하지 않고 "저희 회당"이라고 부른다. 이렇게 부른 것은 기독교 공동체와 차별화를 의미하기도 하고, 유대교의 어떤 특정 종파와 연관이 있기도 할 것이다. 마태는 이 어구를 다른 복음서 기자들보다 많이 사용한다.[17] 마태가 "저희"라고 지칭한 사람들은 누구일까?

마태복음 12장 9절의 "거기를 떠나 저희 회당에 들어가시니"라는 구절은 이 질문에 대한 답을 줄 수 있다. 예수님이 "저희 회당"에 들어가셨고 거기에 있던 손 마른 사람을 고치셨다. 거기에는 예수님을 고소할 이유를 찾아 예수님을 죽이려고 음모를 꾸미고 있었던 일단의 무리들이 있었다. 이 이야기의 끝부분(12:14)에 "바리새인들이 나가서 어떻게 하여 예수를 죽일꼬 의논하거늘"이라는 내용이 나온다. 이 구절에 의하면 "저희"는 바리새인들을 말한다.

D. A. Hagner도 이 구절을 주석하면서 "저희 회당"은 바리새인들로 구성된 회당이라고 말하고 있다.[18] David Hill 역시 같은 구절을 주석하면서 "저희 회당"을 기원후 85년 이후에 기독교인들을 회당에서 축출한 "바리새인들의 회당"과 동일시한다.[19] Douglas R. A.는 기독교에 대한 유대교의 핍박에 대한 주제를 다루면서, 마태공동체는 "저희" 회당에

17) 마 4:23; 9:35; 10:17; 12:9; 13:54 등에 나타난다. 반면에 마가복음에는 1:23, 39에 나타나고, 누가복음에는 4:15에 나타나고 있다.
18) Donald A. Hagner, *Matthew* (WBC 33 A; Dallas: Word Books, 1993), 333.
19) David Hill, *The Gospel of Matthew* (NCB; Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1972), 212.

있는 "바리새인들"에 의해 핍박을 받았다고 주장하고 있다.[20]

요한복음 역시 회당과 바리새인들과의 관계를 밝혀주는 구절들이 있다. 대표적인 구절이 요한복음 9장 22절과 12장 42절이다. 이 두 구절에 의하면 사람들이 유대인들을 두려워했다. 왜냐하면 그들이 만일 예수님을 메시아로 믿거나 그들의 신앙을 고백하면 회당으로부터 축출을 당했다. 여기에 나타난 유대인들은 누구일까? 요한복음 12장 42절에는 이들이 바리새인들이라고 직접적으로 말하고 있다.

지금까지 논의한 것을 종합해 보면 복음서에 나타난 "저희 회당"은 "바리새인들의 회당"을 나타낸다. 회당은 바리새인들의 핵심 종교기관이며, 회당의 기원이 바리새인들과 연관이 있음을 보여 준다.

Ⅳ. 회당의 바리새적 기원(Pharisaic Origin of the Synagogue)

바리새인의 기원을 밝히는 것은 회당의 기원을 밝히는 것만큼이나 복잡한 일이다. 많은 학자들이 바리새인의 기원을 연구했는데 여기서는 특별히 Rivkin과 Zeitlin, 그리고 Pawlikowski의 견해를 소개하고자 한다. 이 사람들의 연구가 상세하고 구체적이며 비평적 방법을 통해 개관적으로 잘 규명했기 때문이다.

Rivkin은 바리새인의 기원은 하스모니안 혁명과 깊은 연관이 있다고 주장한다. 그리고 바리새인들은 이중 율법(two-fold law, Written Torah and Oral Torah)을 엄격하게 준수했다고 말한다. 하스모니안 왕가가 헬레니즘의 영향을 받아 세속화할 때 유대인의 정체성을 지키고자 역사의 무대에 나타났던 사람들이 바로 바리새인들이다. 시기를 보면 기원전

---

20) Douglas R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew*(Cambridge: The University Press, 1967), 104-106, 113-114.

2세기에 해당이 된다. Rivkin은 바리새인의 출현에 대해서 다음의 궤도를 제시한다.

(1) there had been a revolution sometime during the Hasmonean Revolt; (2) it was led by a scholar class; (3) this class was unauthorized by the Pentateuch; (4) it proclaimed the authority of laws not written down in the Pentateuch; and (5) through a non-Pentateuchal body, a synagoge megale, a new, non-Zadokite High Priestly line was legitimated."[21]

Rivkin의 견해를 토대로 다시 정리해서 쓰면 이렇게 된다. 바리새인들은 (1) 하스모니안 혁명 때 기원했다. (2) 학자층이있다. (3) 이중율법(written and oral law)을 창시했다. (4) 새로운 기관을 창시했다. (5) 부활의 교리를 주창했다.

Zeitlin의 이론 중에 가장 주목할 만한 것은 바리새인들이 ma'amadoth (24 반차제도) 제도를 시작했다는 것이다. 이 제도가 무엇인지에 대해서는 앞에서 "회당의 포로기 후 기원설"을 설명할 때 언급했다. 사두개인들은 개인적으로 희생제물을 드려야 한다고 주장했지만, 바리새인들은 공동체로 희생제물을 드릴 수 있는 제도를 마련한 것이다.

대표자들이 예루살렘 성전에 가서 희생제사를 드릴 때 나머지 사람들은 고향에 남아 지정된 장소에서 성경을 공부했다. 이렇게 규칙적으로 모여 성경을 연구하던 곳이 회당의 기원이 되었다는 것이다.

John T. Pawlikowski도 바리새인들은 유대사회 구조에 근본적인 변화를 가져왔다고 밝히고 있다. 네 가지의 중요한 변화를 소개하고 있다.

---

21) Ellis Rivkin, *A Hidden Revolution* (Nashville: Abingdon, 1978), 241.

(1) the new emphasis on the oral Torah, (2) the development of the rabbinate, (3) the emergence of the synagogue as the central religious institution of Judaism, and (4) the table-fellowship in the home as a symbol of the power of the people.[22]

Zeitlin, Rivkin, 그리고 이들을 따르는 Gutmann 등은 학자층으로서 바리새인들의 가장 큰 역할은 "이중 토라를 가르치는 것"이라고 말하고 있다. 이러한 기능을 성취하기 위해서는 회당과 같은 기관이 필수적으로 필요했던 것이다.

요세푸스, 필로, 신약성경 등의 자료를 통해서 볼 때도, 회당의 핵심적 기능은 율법을 배우고 가르치는 것이다. 그런데 이런 핵심적인 기능을 수행한 사람들이 바리새인들이었다.

지금까지의 논의를 종합하면, 회당의 기원은 바리새인들에게 있었다고 결론을 내릴 수 있다. 바리새인들은 하스모니안 시대에 출현하였고, 그 시대적 상황에 의해 회당이 탄생하게 된 것이다.

Ⅴ. 월드미션대학교의 사명 실현을 위한 제안

회당의 기원과 월드미션대학교의 사명과 무슨 관계가 있을까? 유대교의 중심기관인 회당이 21세기 이곳 미국에 있는 개신교 신학기관인 월드미션대학교와 무슨 상관이 있을까? 필자는 회당과 초기 기독교와의 연관관계를 많이 관찰해 왔다. 그 결과 회당과 초기 기독교는 깊은 상관관계가 있다고 보았다. 초대교회 이후 많은 세월이 흘렀지만 회당을 통해 몇 가지 본질적인 교훈을 받을 수 있다고 생각한다.

---

22) John Pawlikowski, *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue* (New York: Paulist Press, 1982), 81.

본 논문은 회당의 바리새적 기원을 밝혔다. 역사적으로 볼 때, 바리새인들은 유대사회에 긍정적인 역할을 많이 했다. 하스모니안 왕조의 부패 때 세속에 물들지 않고 거룩함과 순수성을 유지하려고 노력했던 사람들이다. 예루살렘 성전 중심의 중앙집권적인 사두개적 종교제도를 지방분권적인 삶 중심의 신앙생활로 바꾸어 놓았다. 희생제사를 중심으로 한 의식 중심에서 말씀 중심의 신앙생활로 바꾸었다. 이런 일들을 회당을 중심으로 했던 것이다. 당시의 상황을 본다면 이런 변화는 가히 유대교의 "종교 개혁"이라고 말할 수 있다.

회당이 탄생해서 지금까지 2000년 이상이 지났지만, 회당은 유대교의 가장 핵심적이고 영향력 있는 역할을 감당하고 있다. 구약에서 이스라엘 사람들에게 가장 중요한 기관은 예루살렘 성전이었다. 그러나 그 영광스러운 성전도(솔로몬 성전과 제2성전을 포함하여) 1000년 이상을 지속하지 못했다. 그러나 회당의 영향력은 지금도 강력하고 앞으로도 지속될 것이다.

필자는 회당의 견고함과 지속성, 그리고 그 살아 있는 영향력의 원인을 다음과 같이 다섯 가지로 제시하고자 한다.

(1) 회당의 가장 핵심적은 역할은 교육적인 기능이었다. 회당의 중요 기능은 예배당의 기능이나 성소의 기능이 아니었다. 교육적 기능을 가진 기관이었다. 이것이 회당을 강력하고 영향력 있게 만든 것이다. 랍비 벤 자카이는 다음과 같은 유명한 말을 남겼다. "예루살렘 신전이 로마인들에게 파괴되는 일은 어쩔 수 없지만, 유대인은 로마인이 파괴할 수 없는 것을 가져야만 한다. 그것은 바로 교육이다. 교육만이 칼보다 강하다."[23]

(2) 회당은 말씀 중심의 교육기관이었다. 성전이 희생제사 중심이었다

23) 이에 대한 자세한 이야기는 다음의 책을 보라. 이희영, 《솔로몬 탈무드》(서울: 동서문화사, 2004), 112-126.

면 회당은 말씀 중심이었다. 회당의 핵심 기능은 말씀을 읽고 해석해 주는 것이었다. 나아가 말씀의 생활화를 강조했다. 성전 중심의 중앙집권적 예배 형태는 당연히 사제들이 중심이 되었다. 백성들이 있는 삶의 현장을 고려하다 보니, 말씀이 중심이 되게 되었다. 자연스럽게 회당은 평신도 중심으로 발전하였고, 생활이 더욱 강조가 되었다.

(3) 회당은 공동체 중심이었다. 회당은 공동체의 필요를 채워 주었다. 회당이 형성되는 데 씨앗의 역할을 한 "24반차제도"(ma'amadoth, The twenty-four divisions of Israelites)와 "회중의 집"(beth ha-kenesseth, the house of assembly)은 백성들을 배려하는 가운데서 생겨나게 된 것이다. 성전 중심의 중앙집권적인 상태에서는 볼 수 없는 지역 중심의 공동체가 활성화되었다. 회당의 지도자들은 공동체가 추구해야 할 "말씀의 길"을 생생하게 제시하고, 백성들은 그 길을 따르고자 노력하였다.

(4) 회당은 유연성이 있었다. 회당은 성문 율법(Written Torah)뿐만 아니라 구전 율법(Oral Torah)도 중시했다. 성문 율법이 변하지 않는 원칙을 제시한다면, 구전 율법은 이야기로 삶에 현장에 유연성 있게 다가갔다. 이야기는 삶의 자리(Sitz im Leben)를 무시하지 않는다.

우리는 성문화된 텍스트의 중요성도 알지만 위험성도 알고 있다. 유대인들은 이 위험성을 간파했을 뿐만 아니라, 교사와 학생의 가장 좋은 커뮤니케이션 방법은 구두에 의한 것이라는 것을 일찍이 깨우쳤다. 대화 가운데 생생한 교훈들이 탄생했을 것이고 이것이 이야기로 전달되면서 더 많은 지혜들이 축적되었을 것이다. 랍비들이 말하는 토라에는 70가지의 얼굴이 있다는 것은 우리에게 시사하는 바가 많다. 성문 율법과 더불어 구전 율법을 중시한 것은 신앙의 유연성을 가져다 주었다.

(5) 회당은 현실성이 있었다. 회당은 세상과 동떨어지지 않았다. 종교적인 필요뿐만 아니라 사회적, 경제적 필요도 채워주었다. 얼굴은 하늘을 향해 있었지만 발은 땅을 딛고 있었다. 회당에서 중요한 역할을 했던

랍비들은 자신들의 직업을 가지고 있었다. 대부분은 수공업자, 대장장이, 도예업자, 농부, 상인, 재봉사 등의 직업을 가지고 있었다. 유진 피터슨이 말한 "현실에 뿌리박은 영성"을 소유하고 있었다.

필자는 회당이 건재할 수 있었던 요인을 다섯 가지로 제시했다. (1) 교육적 기능, (2) 말씀 중심, (3) 공동체 중심, (4) 유연성, (5) 현실성 등을 말했다. 월드미션대학교의 사명 실현을 위해서 필자는 더 구체적인 언급을 하려고 하지 않는다. 왜냐하면 더 많은 지면과 연구를 위한 시간이 필요하기 때문이다. 하지만, 이 다섯 가지의 요인들은 월드미션대학교의 사명 실현을 위해서 기본적으로 검토해 볼 만한 충분한 가치가 있는 내용들이라고 생각한다.

필자가 회당에 대한 긍정적인 평가를 많이 했지만, 물론 부정적인 요소도 있었음을 지적하지 않을 수 없다. 그 중에 가장 핵심적인 것이 회당에서는 성령의 역사에 대한 강조가 없다. 회당 예배에서 성령에 대한 언급을 찾기가 어렵다. 이런 요소들이 어쩌면 예수 그리스도를 반대하는 데 회당이 앞장서게 되는 요소가 되었을지도 모른다.

Ⅵ. 나가는 말

회당의 기원을 밝히는 문제는 매우 복잡한 문제이다. 그러나 필자는 최근의 학문적 동향을 연구하면서 포로기 후기(Post-exilic Origin)의 "회당의 바리새적 기원"에 대한 확신을 갖게 되었다.

이 이론을 받아들인다면 초대 기독교와 유대교와의 관계를 생생하게 이해하는 데 많은 도움이 될 것이다. 신약의 문서들을 해석하는 데도 새로운 통찰을 제공할 것이다. 또 유대교의 역사를 이해하는 데도 유익할 것이다.

필자는 "회당의 기원"이라는 이론적인 주제를 다루면서 월드미션대학

교의 사명에 대해서도 생각했다. 처음에는 어떤 관계가 있을까 하고 필자 자신도 의문을 품었지만 논문이 진행되면서 몇 가지의 연관점들을 발견한 것이다. 어떻게 회당이 수천 년 동안 변함없이 유대교에 강력한 영향을 줄 수 있었던가에 대한 질문에서 도출된 결론들이다. 그 결론들을 (1) 교육적 기능, (2) 말씀 중심, (3) 공동체 중심, (4) 유연성, (5) 현실성 등이라고 제시했다.

월드미션대학교는 지금까지 지속적으로 발전해 왔다. 위의 요소들 몇 가지는 이미 포함하고 있다. 현재 학교는 더욱 큰 발전을 모색하면서 노력하고 있다고 생각한다. 이런 과정 속에서 다시 한번 뿌리를 살피는 것이 중요하다고 본다. 본 논문이 이런 부분에 조금이라도 도움이 되었으면 좋겠다.

■ Bibliography

Finkelstein, Louis. *Pharisaism in the Making*, New York: KTAV Publishing House, 1972.

Griffiths, J. Gwyn. "Egypt and the Rise of the Synagogue," *JTL* 38 (1987).

Gutmann, Joseph. "The Origen of the Synagogue: The Current State of Research," in *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, ed. H. M. Orlinsky. New York: KTAV Publishing House, 1975.

__________. "Synagogue Origins: Theories and Facts," in *Ancient Synagogue: The State of Research*, ed. Joseph Gutmann. Chico: Scholars Press, 1981.

Hagner, Donald A. *Matthew*, WBC 33 A. Dallas: Word Books, 1993.

Hare, Douglas R. A. *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew*, Cambridge: The University Press, 1967.

Hill, David. *The Gospel of Matthew,* NCB. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1972.

Josephus. *Against Apion*, II. 175.

________ . *Jewish Antiquities*, XVI. 43-44.

Kee, Howard C. "Defining the First-Century CE Synagogue: Problems and Progress," *NTS* 41 (1995).

Levine, Lee I. "Ancient Synagogues-A Historical Introduction," in *Ancient Synagogues Revealed*, ed. Lee I. Levine. Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1982.

Levy, Isaac. *The Synagogue: Its History and Function*, London: Valentine, Mitchell, 1963.

McKay, Heather A. *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*, Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1994.

Pawlikowski, John. *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue,* New York: Paulist Press, 1982.

Philo. *The Special Laws*, II. 62.

____ . *Moses*, II. 216.

Rabinowitz, Louis Isaac. "Synagogue," in *EncJud* vol. 15. Jerusalem: Keter Publishing House, 1971.

Rivkin, Ellis. *A Hidden Revolution* (Nashville: Abingdon), 1978.

Sonne, I. "Synagogue," in *IDB* vol. 4. New York: Abingdon Press, 1962.

Zeitlin, S. *Solomon Zeitlin's Studies in the Early History of Judaism*, vol. 1. New York: KTAV Publishing House, 1973.

이희영. 《솔로몬 탈무드》, 서울: 동서문화사, 2004.

chapter 06

The Goal of Modern Biblical Interpretation

Un Cheol Song, Ph. D. in New Testament Study

기독교는 계시종교이다. 하나님께서 성경 안에 자신의 뜻과 의지를 밝히셨고 종교개혁 이후 개신교는 성경에 최고 권위를 부여하며 그 안에서 삶의 원칙과 표준을 찾으려 했다. 교회와 성도의 삶에서 성경이 차지하는 이런 위치와 기능을 고려할 때, 성경을 바로 해석하고 그 안에 담긴 하나님의 말씀을 지켜 행하는 것은 개신교회라는 정체성의 핵심을 이루고 동시에 개신교가 추구하는 최고의 가치라고 할 수 있다.

그러나 성경이 하나님 말씀이라도 해석을 잘못하면 무슨 소용이 있는가? 교회 역사나 개인의 신앙생활을 돌아보면 잘못된 해석으로 재앙을 맞이한 경우를 어렵지 않게 보게 된다. 이 논문에서는 성경을 해석할 때 발견하고자 하는 goal이 무엇인지에 대한 일반적 견해와 현대적 이견 하나를 살펴보고자 한다. 그리고 이 논의가 갖는 한국교회 설교와 관련된 함의도 다루고자 한다.

1. 일반적 견해

인간이 언어를 사용하는 것은 뜻을 전달하기 위함이다.[1] 말하고자 하는 바를 담아내기 위해 언어 기호를 encoding한다. 상대방은 이를 decoding하면서 그 안에 담긴 뜻(meaning)을 전달받는다. 이런 의사전달 방식은 인류보편적 현상이며 성경 저자라고 해서 예외는 아니다. 그들은 원독자들(original readers)에게 '하고자 한 말'이 있었고 이를 전달하기 위해 히브리어나 헬라어라는 언어 기호를 배열해 텍스트를 만들었다. 원독자들은 이를 decoding하면서 그 안에 담긴, 저자들이 자신들에게 하고자 한 말, 이른바 'the intended meaning'을 발견했던 것이다.[2]

현대 성경해석학이 성경 본문에서 발견하고자 하는 대상은 성경 저자가 텍스트에 담아놓은, 원독자들에게 전달하고자 의도한 뜻, 하고자 한 말이다. 일반적 견해에 따르면 성경 텍스트에는 저자가 원독자들에게 '전달하고자 의도한 고정된 한 가지 뜻'이 있고 해석자는 텍스트의 저술 배경, 그 텍스트가 속한 문학 장르, 책 전체의 구조, 헬라어/히브리어 문법과 구문, 그 책에 대한 현존하는 자료, 그리고 고대 지중해 세계에 대한 지식 등을 동원해 바로 그 'the intended meaning'을 찾고자 한다.[3]

---

1) M. A. K. Halliday는 다음 세 가지 뜻을 전달하기 위해 언어를 사용한다고 한다: ideational meaning, textual meaning, and interpersonal meaning. Systemic-functional understanding of language를 보려면, 다음을 참고하라: On Grammar, vol. 1 in *The Collected Works of M. A. K. Halliday* (London: Continum, 2002); *An Introduction to Functional Grammar*, 3rd ed. (London: Routledge, 2014).

2) "The intended meaning"은 일부 독자들에게는 낯선 용어일 수 있다. 이해를 돕기 위해 다른 표현들을 말하면 다음과 같다: 1) the meaning the texts had at the time they were written, 2) the meaning the author intended to convey to the original readers, 3) the meaning that the original readers would most likely have acknowledged, 4) the meaning those words would have conveyed to the readers at the time they were written by the author.

3) P. B. Payne은 the author's intended meaning이 갖는 모호함을 지적했지만 그 자체를 부인하지는 않았다. "The Fallacy of Equating Meaning with the Human Author's Intention," *Journal of Evangelical Theological Study* 20

현대 성경해석자가 저술 배경에 주목하는 이유는 바로 성경은 상황문서라는 전제 때문이다. 어떤 이유인지 알 수는 없지만 하나님께서는 상황을 통해 자신의 뜻과 의지를 계시하신다. 예컨대 하나님께서는 마가복음서 원독자들의 상황을 아셨고 그 상황에서 자신이 하고자 하는 말씀, 전달하고자 의도한 뜻을 마가복음서 저자를 통해 계시하셨다. 이는 다음과 같은 해석학적 함의를 갖는다: 하나님의 말씀을 바르게 해석하려면 먼저 그 말씀이 주어진 상황을 이해할 필요가 있다. 따라서 현대 성경해석학은 저술 배경을 reconstruct 하고 그 안에 텍스트를 배치하고자 한다. 이어 다양한 비평적 접근들을 통해 텍스트에 담긴, 하나님께서 인간 저자를 통해 원독자들에게 전달하고자 의도한 뜻, 하시고자 한 말씀을 발견하려 한다.[4] 현대 성경해석학의 이와 같은 방법론을 간단히 historico-critical method라고 한다.

대부분의 현대 주석가들이 채택한 일반적 견해는 성경은 상황 문서이고 텍스트에는 저자가 전달하고자 의도한 고정된 한 가지 뜻(one intended meaning)이 담겨 있으며[5] 이를 일련의 역사적, 비평적 방법으로 발견하는 것이다. '올바로 해석했다'는 것은 바로 the intended meaning을 찾았다는 것을 뜻한다. 비록 매번 성공적이지 않고 또 주어진

(1977): 243-52. 이 article 후 발표된 많은 주요 성경해석학 분야 논문들은 저자의 intended meaning을 target으로 인식함을 보여준다.

4) 다음과 같은 비평적 접근을 예로 들 수 있다: textual criticism, source criticism, form criticism, redaction criticism, narrative criticism, socio-scientific criticism, rhetorical criticism, ideological criticism. 그리고 보다 최근에 postcolonial criticism etc.

5) 물론 예외가 있다. Double entendre가 한 예인데 이는 a figure of speech in which a spoken phrase is devised to be understood in either of two ways 이다. 예컨대 계 1:1의 '예수 그리스도의 계시'에서 '그리스도의'는 주격 혹은 목적격 속격명사 모두 가능하다. 저자는 두 가지 뜻 모두 전하고 있을 수 있다. 하지만 저술목적을 달성하기 위해 언어를 구사한 저자가 텍스트를 통해 한 가지 뜻을 전달한다는 것은 상식이다. 대부분의 경우 성경 저자는 하고자 하는 말, 전달하고자 의도한 one specific fixed meaning이 있어서 언어를 구사한 것이다.

자료로는 명쾌한 결론을 내릴 수 없는 경우도 있지만,[6] 현대 성경해석학은 성령의 영감 아래 있던 인간 저자가 원독자들에게 텍스트를 통해 하고자 한 말, 전달하고자 의도한 뜻을 발견하고자 한다. 현대 성경해석학의 이와 같은 전제에 대한 반대 입장이 reader-response critics를 통해 20세기 중반에 제기되었다.

2. Reader-response criticism과 비평

Reader-response critics는 일반적 이해에 반기를 들며 다음과 같이 주장한다. 텍스트에는 저자가 전달하고자 하는 one fixed meaning 이 있는 것이 아니라, 독자가 읽을 때 텍스트는 여러 가지 뜻을 전달한다고 본다. 동일 텍스트를 읽는 여러 독자들은 저마다 다른 뜻을 발견할 수 있다는 것이다.[7]

---

6) The intended meaning을 determine하는 것은 certainty의 작업이라기보다 probability의 작업이다. 성경 저자들은 더 이상 살아 있지 않다. 무슨 말을 하고자 했는지 물을 수 없고 우리가 발견한 meaning이 맞는지 확인받을 수도 없다. 그렇다고 해서 the intended meaning 발견 노력을 접는다든지 혹은 발견할 수 없다는 회의론자나 불가지론자가 되어서는 안 된다. Primary source 연구와 고고학적 발굴 등을 통해 저술 배경에 대한 이해가 증가하고 있고 증가할수록 정확하게 해석할 수 있어, 많은 경우 잘못된 해석을 걸러낼 수 있고 또 the intended meaning을 보다 선명하게 규명할 수 있다. 그럼에도 불구하고 성경 해석학은 an enterprise of probability이기에 해석자가 던져야 할 물음은 다음과 같다: Which interpretation is more likely to represent the text's original meaning? Is the outcome of interpretive effort for a particular text supported by given evidences? 이런 질문 과정을 거쳐 도달한 해석학적 결론은 마땅히 권위 있게 인식되어야 하고 사역과 신앙생활의 기초가 되어야 한다. E. D. Hirsch는 올바른 해석은 다음 네 가지 조건에 부합해야 한다고 설명한다: the norms of the language 준수, able to account for each linguistic component in the text, follow the conventions for the type of literature, and make sense. *Validity in Interpretation* (New Heaven: Yale University Press, 1967) 236.

7) 대표적 저서로는 Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), Roland Barths, *S/Z* (London: Jonathan Cape, 1975), Stanley Fish, *Is There a Text in this Class?* (Cambridge, MA; London:

그들에게 meaning은 텍스트 안에 고정되어 있는 것이 아니라 텍스트와 독자의 상호작용을 통해 만들어지는 것이다. W. G. Jeanrond는 meaning은 텍스트와 독자 사이의 상호작용의 결과이며 따라서 하나의 텍스트가 여러 가지 뜻(multiple meanings)을 전달한다고 설명한다.

> The reading of a text is, rather, a dynamic process which remains in principle open-ended because every reader can only disclosethe sense of a text in a process and as an individual. This signifies in itsturn that reading is in each case more than the deciphering of the signs printed on paper. Reading is always also a projection of a new image of reality, as this is co-initiated by the text and achieved by the reader in the relationship with the text in the act of reading.[8]

이들에게 텍스트의 meaning은 고정된 것도, 저자가 부여하는 것도 아니다. Meaning의 locus는 텍스트가 아닌 독자와 텍스트의 상호작용에 있다고 본다.

이에 대해 현대 성경해석학과 개신교의 성경론은 몇 가지 문제점을 제기한다. 첫째, multiple meanings에 대한 주장은 성경에는 해당되지 않는다. 성경이라는 텍스트는 특정 상황에 involve된 저자(both divine and human)가 저술목적을 달성하기 위해 구사한 언어 사용의 기록이다. 명시적이든 암시적이든 성경 저자들은 저술 목적을 가지고 있었고 그것을 달성하는 방식으로 언어를 구사했다는 말이다.[9]

Harvard University Press, 1980) 등이다.

8) W. G. Jeanrond, *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking* (New York: Crossroad, 1988) 104.

9) 눅 1:1-4와 요 20:30-31처럼 저술목적을 분명히 밝히는 책도 있고 사도행전, 마

이와 같이 분명한 목적의식을 가지고 언어를 구사한 성경 저자들이 독자 임의로 어떤 뜻이든 읽어내어도 상관없다고 생각했다고 볼 수는 없다. 대신 대개의 경우 성경 저자들은 저술목적을 달성하기 위해 원독자들에게 전달하고자 하는 one single meaning을 텍스트에 담아 두었다고 봐야 한다.

Reader-response critics의 주장과 달리, meaning은 독자가 텍스트를 읽기 전에 이미 텍스트에 존재한다. 성경을 펼친 독자나 해석자가 할 일은 저자가 텍스트에 담아놓은 meaning을 발견하는 것이지 자의적 해석을 통해 임의의 meaning을 만들어내는 것이 아니다. 성경은 저술목적을 가진 저자에 의해 기록된 상황 문서라는 점을 간과할 때 multiple meanings의 오류에 빠질 수 있다.

둘째, meaning의 locus는 텍스트가 아니라 독자와 텍스트의 상호작용이라는 주장은 성경에 해당되지 않는다. 성경은 하나님께서 자신의 뜻과 의지를 밝히신 곳이다. 텍스트와 독자의 상호작용으로 meaning이 만들어지는 것이 아니다. Meaning은 만드는 것이 아니라 발견되어지는 것이다. 독자가 성경을 펴기 전에 먼저 meaning이 있었다. 자기 백성에게 전달하고자 의도한 뜻이 저자 심중에 있었고 그 뜻을 인간의 언어로 표현해 기록으로 남긴 것이 성경이기 때문에 meaning의 locus는 독자와 텍스트의 상호작용이 아니라 텍스트이다.

셋째, 이 독법을 성경에 적용할 경우 소위 eisegesis의 난립과 함께 교회의 연합과 협력이 위협받는다.[10] 독자가 임의로 성경에서 meanings

---

가복음서, 마태복음서처럼 암시만 하는 책도 있다. 설화보다 서신서는 저술 목적 파악이 비교적 쉽다. 이는 설화와 달리 서신서 저자가 직접적으로 의사표현을 하기 때문이다. 히브리서나 야고보서 같은 설교문에 해당되는 책 역시 저술목적을 짐작하기가 어렵지 않다. 신약 책 대부분은 앞서 말한 대로 목회적 성격의 저술목적을 달성하기 위해 수행된 언어구사의 결과물들이다.

10) 성경 저자가 본문에 담아놓은 meaning을 본문으로부터 가져나오는 것을 '석의(exegesis)'라 하고 그 반대 즉 자신의 주장을 본문 안으로 집어넣는 것을

을 읽어낸다면 신학과 신앙생활에 혼란을 불러오고 나아가 교회의 연합과 협력 자체를 위협할 수 있다. 나름의 해석으로 분열이 심화되는 것은 어렵지 않게 예상되는 일이다.

이런 부적절함에도 불구하고 독자 중심의 독법이 갖는 유용성이 전혀 없는 것은 아니다. 우선 이런 독법은 텍스트에 반영된 그러나 쉽게 간과되는 측면을 드러낸다. 예컨대 feminist reading이 있었기 때문에 성경 텍스트에 담긴 그러나 남성 중심의 독법이 그동안 간과한 여성신학적 측면을 볼 수 있게 되고,[11] postcolonial 관점에서 성경을 읽으므로 새로운 각도에서 본문이 조명되고,[12] rhetorical reading이 있었기 때문에 텍스트의 수사학적 측면이 감지될 수 있었다. 따라서 reader-response 독법은 성경 텍스트에 대한 다양한 측면을 드러내어 본문에 대한 독자들의 이해를 입체화한다.

그럼에도 불구하고 기억해야 할 것이 있다. 곧 이런 독법의 결과물들은 하나님과, 성령의 영감 아래 있는 인간 저자가 펜을 들어 전달하고자 의도한 뜻이 아니고 따라서 하나님의 말씀이 갖는 권위와 유효성을 가질 수 없다는 점이다. 비록 본문에 대한 우리의 이해를 풍부하게 한다고 하더라도 그것은 결코 the intended meaning과 동일한 권위와 비중을 차지할 수 없다. 이에 대해 William W. Klein은 단호히 말한다: "……only

---

'eisegesis'라고 한다. 즉 to bring meaning to the process of interpretation and impose it to the text 하는 것이다. 이는 헬라어 전치사 ἐκ(from, out of)과 εἰς(into, to)를 사용해 만든 합성어다. 주의해야 하는 그러나 빈번히 발생하는 오류이다.

11) 일례로, *The Feminist Companion to the Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993-) 시리즈를 보라.

12) Fernando F. Segovia, *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins* (Maryknoll: Orbis, 2000); Heikiki R is nen, Elisabeth Sch ssler Fiorenza, R. S. Sugirtharajah, Kriser Stendahl, and James Barr, Reading the Bible in the Global Village: Helsinki (Atlanta: SBL, 2000); R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology* (St. Louis: Chalice, 2003).

the author-encoded meaning of the text, not one's reading of it, has any legitimate claim to acceptance as God's actual, authentic, and Spirit-inspired message.[13]

비록 성경에 대한 우리의 이해를 풍부하게 하고 또 모던주의자들이 보여준, 객관적이고 공정한 지식을 확실히 알 수 있다는 섣부른 확신에 경종을 울리는 역할을 했지만 reader-response critics의 텍스트나 meaning에 대한 이해는 성경에는 해당되지 않음을 쉽게 알 수 있다. D. A. Carson은 성경에 이런 독법을 적용하는 것은 그 부적절함이 곧 드러날 것이라고 예측한다.[14] 그들의 독법은, 상황문서로서 성경은 divine author와 human author가 하고자 한 말, 전하고자 의도한 뜻을 이미 가지고 있고 그 뜻을 텍스트에 담아두었다는 기본적인 전제에서 출발하지 않았기 때문에 올바른 해석이라는 결승점에 도달할 수 없는 것이다.

성경은 다양한 용도로 사용될 수 있다. 학자들은 역사적 예수에 대한 정보를 얻기 위해, 공관복음서 간의 문학적 관계를 규명하기 위해, 바울의 연대기를 만들기 위해, 교단의 교의신학을 정립, 수정하기 위해, 해체주의(deconstructionism)나 speech act와 같은 새로운 관점에서 성경을 읽기 위해, 기존의 성서신학 주장을 수정하기 위해 등 다양한 용도로 성경을 펼 수 있다. 전문가뿐만 아니라 일반 독자들도 마찬가지다. 궁금증이나 관심사를 충족시키기 위해, 변화를 위한 영감을 얻기 위해, 문제해결의 지혜를 얻기 위해, 확신을 얻고자, 혹은 말씀 묵상을 위해 성경을 펼 수 있다. 성경에 대한 이런 접근들은 필요하고 정당하지만 하나님께

13) William W. Klein, Craig L. Blomberg, and Robert L. Hubbard, Jr., *Introduction to Biblical Interpretation*, rev. and updated (Nashville: Thomas Nelson, 2004) 189.

14) 《신약 개론》, 2nd ed., 엄성옥 역 (서울: 은성, 2006) 65. 특히 그가 78p에 인용한 Bockmuehl의 전망을 보라.

서 하신 말씀을 발견하는 방법론은 되지 못한다. 따라서 그런 접근들의 결과물은 하나님의 말씀이라고 불릴 수 없는 intellectual construct 혹은 personal spiritual insight일 뿐이다.

3. Single meaning but multiple significance and applications

대개의 경우 성경 텍스트는 하나의 고정된 뜻(one fixed meaning)을 가지지만, 그 텍스트의 significance는 독자마다 다를 수 있다. Meaning과 significance는 다음과 같이 구분될 수 있다. Meaning은 저자가 원독자들에게 sequence of linguistic signs을 통해 전하고자 의도한 뜻이고, significance는 그 meaning이 독자의 삶에서 차지하는 의미, 가치, 영향 등을 뜻한다.[15)]

예컨대 마가복음 8장 22-26절을 통해 마가복음서 저자가 원독자들에게 하고자 하는 말, 즉 the intended meaning은 "너희들이 간과하고 있는 기독론이 있다. 현재 너희들의 기독론은 균형을 잃었다. 지금부터 너희들이 보지 못하는 있는 예수의 신분적 측면에 대해 말하겠다"이다. 마가복음서 후반부에서 저자는 원독자들이 놓치고 있는 예수의 신분적 측면, 즉 the suffering servant 예수를 보여준다. 이어서 그런 메시아를 따르는 자들은 영광과 승리만 기대해서는 안 되고 고난도 각오해야 한다는 것을

---

15) E. D. Hirsch, Jr.는 meaning과 significance를 이렇게 구분한다: "Meaning is that which is represented by a text; it is what the author meant by his use of a particular sign sequence; it is what the signs represent. Significance, on the other hand, names arelationship between that meaning and a person, or a conception, or a situation, or indeed anything imaginable (*Validity*, 8). Meaning에 대한 그의 정의는 자칫 literal meaning과 혼동될 수 있다. 성경 설화의 경우 literal text와 intended meaning은 불일치하는 경우가 많다. 이 점을 간과한 설명이라 미흡한 면이 있다. Significance에 대한 설명은 텍스트를 통해 저자가 하고자 하는 말과 독자라는 두 가지 요소를 잘 언급했지만 둘 사이의 관계라는 말로 끝나버려 아쉬움을 남긴다.

가르친다.

어떤 그리스도인이 이러한 intended meaning을 접했다고 가정해 보자. 그는 형통이나 축복을 구하던 과거의 신앙생활을 반성하고 기꺼이 고난도 감수하겠다고 결정했다고 하자. 이때 그에게 이 텍스트가 갖는 significance는 '보다 성숙한, 주님 따르기를 시작하게 한 본문'이라고 말할 수 있을 것이다. 결국 significance는 meaning이 독자의 삶에서 갖는 의의, 영향이라고 할 수 있다. Meaning은 고정되어 있으나 significance는 독자마다 다를 수 있다. 믿음의 정도, 과거의 경험, 처한 상황 등이 다르기 때문이다.

Significance와 마찬가지로 application 역시 독자마다 다를 수 있다. 상기 본문의 meaning을 접하고 어떤 독자는 자신의 현재 기독론이 간과한 부분은 없는지 점검할 수 있고, 어떤 독자는 마가복음서 원독자들처럼 영광의 신학에 취해 있지 않는지 자신을 돌아볼 수 있고, 어떤 독자는 순종이 어려워 미루어 두고 있었던 일을 실천하겠다는 적용을 생각할 수 있다. 이와 같이 성경 텍스트가 갖는 meaning은 대부분의 경우 하나이고 그 meaning이 바로 전달될 때 나타날 수 있는 significance와 application은 독자에 따라 다양할 수 있다.

4. More than one meaning as evidenced by New Testament writers

신약 저자들이 구약을 인용할 때 구약 저자가 의도한 뜻(the intended meaning)이 아닌 다른 뜻으로 인용하기도 한다. 예컨대 마태복음서 저자는 본래 messianic 혹은 predictive meaning이 없는 구약 구절을 마치 예수님과 관계된, 미래사건을 말하는 것으로 사용한다.

이 같은 현상은 성경에 대한 현대 해석학의 기초적인 전제 중 하나인

"텍스트는 one fixed meaning을 갖는다"와 일치하지 않고 도리어 텍스트는 'multiple meanings'을 가질 수 있다는 reader-response critics의 주장을 지지하는 것 같다. 설명이 필요한 현상이고 주된 설명들은 다음과 같다.

첫째, 복음주의 계열의 학자들의 설명은 sensus plenior이다.[16] 부활 후 기독론적 확신이 뜨거웠던 신약 저자들은 구약을 읽을 때 자연히 기독론적 안경을 쓰고 읽었기 때문에 비메시아적, 비예언적 구약 구절에서도 메시아적, 예언적 meaning을 읽어낼 수 있었다는 설명이다.

현대적 관점에서 보면 이는 탈문맥화 된 해석학적 오류지만 당시에는 기독교 저자들뿐만 아니라, 유대인, 헬라인 저자들도 행하는 일종의 관행적 저술행위였다고 설명한다. 신약 저자들은 그 시대의 사람들로서 시대적 관행에서 완전히 자유로울 수 없었고, 나아가 the intended meaning을 전하는 수단으로 사용하는 것은 지극히 자연스러운 일이었다.

둘째, 일부 학자들은 신약 저자들이 구약 구절에서 발견한 것은 '또 하나의 meaning'이 아니라 그 meaning이 갖는, 많은 significance 중 하나라고 설명한다. 텍스트는 only one fixed meaning을 갖는데, 신약 저자들을 비롯해서 구약을 읽는 여러 독자들은 다양한 significance를 발견할 수 있다는 것이다. 다른 meaning을 말하는 것처럼 보이지만 실은 significance를 발견한 것이라는 설명이다.

셋째, 신약 저자들이, 구약 저자들이 의도한 뜻과 다르게 구약을 인용한 것은 기독교 신론으로 설명한다. Moo에 따르면, 구약 인간 저자 뒤에 있는 성령으로 인해서 인간 저자가 텍스트에 담아놓은 뜻 외의 뜻, 곧 구약 인간 저자가 알지 못했던 뜻을 신약 인간 저자가 성령의 영감으로 알 수 있었기 때문에 구약에 대한 신약 저자들의 그러한 읽기가 가능했

16) 복음주의적 관점에서 이에 대한 간단한 설명을 보려면 Donald A. Hagner, *Matthew 1–13*, WBC vol. 33A (Dallas: Word, 1993) liii–lvi을 보라.

다는 것이다.[17)]

Moo의 설명을 받아들이든 그렇지 않든 관계없이 신약 저자들이 구약 텍스트에서 the intended meaning 외의 뜻을 읽어낸 것은 성령 때문이므로 그 '다른 뜻' 역시 권위 있는 하나님의 말씀으로 간주되어야 한다. 구약 인간 저자가 모르는 사이에 성령이 또 다른 뜻을 텍스트에 담아두었을 수 있고 신약 저자가 성령의 도움으로 그 뜻을 발견하고 구약 인간 저자가 의도한 meaning과 다른 meaning으로 사용할 수 있다는 말이다. 예컨대 마태복음서 저자에게 성령께서는 호세아서의 특정 인용구의 다른 뜻을 알게 하셨을 수 있다. J. R. McQuilkins는 이 점을 쉽게 설명한다. "The second (hidden or less apparent) meaning……might have been only in the mind of the Holy Spirit, who inspired the author."[18)]

이와 관련해 분명히 짚고 넘어가야 할 점은 성령의 영감은 소멸되었고 더 이상 반복되지 않기 때문에 신약에 명시되지 않은 구약 특정 구절의 hidden meaning은 더 이상 신적 권위를 갖고 계시되는 일은 없다는 것이다. 오늘날 그리스도인들은 성령의 영감 아래 있던 신약 저자들이 계시해준 구약 구절의 hidden meaning만 받아들여야 하지 그 외 다른 구약 구절의 hidden meaning을 찾으려 해서는 안 된다. 성령의 영감이 종료된 오늘날 누구도 신약 저자식 구약 읽기를 할 수 없다. 성령의 영감 아래 있던 신약 저자들이 읽어낸 meanings different from the intended meaning만 권위 있게 받아들여야 하고, 특정 구약 구절이 multiple meanings을 갖는다는 분명한 증거 없이는 현대 성경해석자들은 one

17) D. J. Moo, "The Problem of Sensus Plenior," *Hermeneutics, Authority, and Canon*, eds. D. A. Carson and J. D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986) 199.

18) J. R. McQuilkin, *Understanding and Applying the Bible*, 2nd ed. (Chicago: Moody, 1992) 45. 이 설명은 성경과 성령에 대한 기독교적 이해를 받아들이는 자들에게 설득력을 갖는다. 반면 많은 무신론자 신학자들은 이런 설명을 받아들이지 않고 성령의 개입을 전제하지 않은 설명을 시도한다.

single fixed meaning intended by the author만 찾고자 해야 한다.

정리하면, 현대 그리스도인들은 구약에서 multiple meanings를 읽어낸 신약 저자들의 독법을 차용하지 말고 그런 독법으로 새롭게 이해된 구약 구절들만 받아들여야 한다.[19]

비록 일부 학자들은 성경 텍스트에는 sensus plenior가 존재하며[20] 성령에 민감하면 현대 독자들도 신약 저자식 독법으로 sensus plenior를 발견할 수 있다는 주장도 있지만,[21] 오늘날의 성경 독자들은 성령의 영감 아래 있지 않고, 구약의 특정 구절이 multiple meanings을 가졌는지 아닌지 판단할 능력이 없으므로 신약 저자식 구약 독법을 차용하면 해석자들은 주관주의에 빠지고 교회는 해석학적 혼란을 겪을 것이다. Multiple meanings를 읽어내는 신약 저자식 구약 독법은 현대 그리스도인들이 선택할 수 있는 사항이 아니다.

---

19) 만일 sensus plenior를 가능케 한 신약 저자들의 독법을 받아들인다면ㅡ그들이 행했기 때문에 현대 성경 독자들도 할 수 있다고 보고ㅡ같은 논리로 구약에 대한 pesher이나 midrash도 행할 수 있다는 결론에 이른다. 뿐만 아니라 신약 저자들이 보여준 typological interpretation 역시 현대 독자들이 구약성경에 적용할 수 있다고 주장할 것이다. 이는 적정선을 넘는 행위다. 우리는 특정 신약 저자들이 사용한 해석방법이나 독법을 차용할 것이 아니라, 성령의 영감 아래 있던 신약 저자들이 그런 독법과 해석법으로 발견된 구약 구절이 갖는 multiple meanings만 받아들여야 한다. 권위의 좌소(the locus of authority)는 특정 독법이나 해석법이 아닌 성령의 영감이기 때문이다.

20) Roman Catholic 학자로는 Raymond Brown이 대표적이다 (*The 'Sensus Plenior' of Sacred Scripture*. (Baltimore: St. Mary's University, 1955; "The History and Development of the Theory of a Sensus Plenior," CBQ 15 (1953) 141-62; "The *Sensus Plenior* in the Last Ten Years," CBQ 25 (1963) 262-85). 복음주의 계열의 학자들도 있다: Moo, "*Sensus Plenior*," 175-212; J. D. Kunjummen, "The Single Intent of ScriptureㅡCritical Examination of a Theological Construct," GTJ 7 (1986) 81-110; D. A. Oss, "Canon as Context: The Function of Sensus Plenior in Evangelical Hermenuetics," GTJ 9 (1988) 105-27; W. S. LaSor, "Interpretation of Prophecy," in Hermeneutics, ed., B. Ramm (Grand Rapids: Baker, 1987) 94-117.

21) J. DeYoung and S. Hurr, *Beyond the Obvious* (Gresham, OR: Vision House, 1995).

5. 말씀 묵상과 readers-response criticism

말씀 묵상에는 빛과 그늘이 있다. 그리스도인의 일상생활 영성을 돕는 유익과 함께 성경에 대해 readers-response critics가 범하는 오류를 반복하기도 한다. 말씀 묵상은 매일 정해진 성경 텍스트를 읽고 마음에 와 닿는 부분을 묵상하며 이를 통해 자신을 돌아보는 영성 활동이지 결코 성경해석 방법이 아니다. 말씀 묵상은 the intended meaning을 찾기 위한 적절한 방법이 아니다. 신학을 전공한 자면 누구나 알고 있는 것이지만 언급하는 데는 이유가 있다. 바로 본문 묵상을 통해 떠오른 생각, 기억, 통찰 등을 강대상에서 하나님의 말씀이라고 하는 경우가 적지 않기 때문이다.

강대상에서 전해져야 할 것은 하나님의 말씀이다. 개인의 묵상에서 얻은 생각이 아무리 훌륭해도 해석학적 절차를 거쳐 발견한 하나님의 말씀을 대신할 수 없다. 묵상이 해석을 대신할 수 없는 것이다. 이 둘은 취지와 목적이 다름에도 불구하고 한국교회에서 구별 없이 사용된다. 여러 이유로 인해 오늘날 한국교회 강단은 묵상을 나누는 장소로 전락했다고 해도 과언이 아니다. 교회가 들어야 하는 것은 본문에 담긴 하나님의 말씀이지 결코 설교자 개인의 생각이 아니다. 성령의 영감은 오직 성경 저자들만 경험했기 때문에 그들이 본문에 담아둔 뜻만 권위 있는 하나님의 말씀인 것이다.

설교는 구약 선지자 전통에 서 있는, 교회의 독특한 활동이다. 구약시대 하나님께서는 선지자들을 통해 자신의 말씀을 선포하셨다. 선지자들의 활동은 기본적으로 대언(代言)이다. 그 전통 위에 신약 교회의 설교가 서 있으며 설교 역시 대언이라는 본질에서는 일치한다. 선지자를 통한 말씀 선포와 설교를 통한 말씀 선포는 기독교가 계시종교가 되게 하는 기둥이라고 할 수 있다. 설교자는 기본적으로 자신의 생각을 나누는 자가

아니라, 양떼들에게 필요한 하나님의 말씀을 효과적으로 대언하는 자다.

설교 본문에 담긴 하나님의 말씀을 발견해서 충실하고 효과적으로 전달하기 위해 설교자들은 먼저 historical, critical and linguistic method를 사용해 해석과정을 충실히 밟아야 한다. 묵상은 이런 노력을 대신할 수 없다. 묵상은 reader-response criticism이 직면한 위험, 곧 본문에 담긴 one fixed meaning 을 발견하기보다 개인의 주관적 생각을 발견할 개연성이 훨씬 더 높다. 비록 그 생각이 성경 전체 가르침 안에 있고 심지어 실용적이라 하더라도 그것은 단지 한 개인의 신학적, 목회적 '생각'일 뿐 하나님의 말씀이 아니다.

현대 성경해석학이 제공하는 방법론을 충실히 따르지 않은 해석은 pseudo- interpretation이고 기껏해야 quasi-interpretation이다. 그 결과물을 들고 강대상에 올라와 하나님의 말씀인 양 선포하는 것은 계시종교인 기독교의 근간을 흔드는 결정적인 잘못이다. 기독교는 하나님의 말씀 위에 교회와 성도의 삶을 구축해야 하는데 해석과정을 충실히 밟지 않고, 또 그런 과정을 거친 학자들의 책을 폭넓게 읽지 않고 단지 묵상을 통해 길러올린 개인적 통찰이나 강조점을 강단에서 전하는 일은 반복되어서는 안 될 심각한 오류다.

6. Concluding remarks

성경해석학의 goal은 the intended meaning이다. The intended meaning이 중요한 이유는 오직 그것만이 본문에 담긴 하나님의 말씀이고 교회는 마땅히 그 위에 세워져야 하기 때문이다. 만일 교회가 이 일을 성공적으로 해내지 못하고 있다면 이는 시급한 해결과제를 안고 있다는 뜻이다. 교회는 문제의식과 위기의식을 가져야 한다. 해석자나 설교자가 성경에 대해 독자 중심적 포스트모던적 접근을 하는 것은 불가하다. 이

는 교회를 말씀 위에 세우는 것이 아니라 주관주의의 혼란 속으로 내모는 것이기 때문이다. 한국교회 강단이 정당한 해석과정을 거치지 않고 묵상의 수확물을 전달하는 장소로 변했다면 이는 분명 개선되어야 할 상황이다. 신학교, 교회, 성도가 깨어 함께 해결책을 모색해야 한다. 한국 교회 강단의 the intended meaning으로의 복귀가 시급하다. 기독교는 계시 종교이기 때문이다.

이를 위해 신학교는 현재의 성경해석 과목들을 점검하고 the intended meaning을 찾는 해석실습 교육을 보강하며, 설교 실습 시간을 늘려 the intended meaning 전달에 충실한 설교 훈련 기회를 제공해야 한다. 나아가 학자집단은 본문의 intended meaning을 가능한 한 쉽고 선명하게 보여주는, 한국 목회자들이 쉽게 사용할 수 있는 reader-friendly commentaries를 출판해야 한다. 더불어 설교를 듣는 청중의 의식도 높아져야 한다. 제자도의 실천을 부담스러워하고 달콤한 위로나 재미를 주는 설교를 좇아가는 경향이 있다면 깊이 반성하고 하나님의 말씀 앞에서는 좀 더 진지한 구도자가 되어야 한다. 청중의 수준이 높아지면 설교는 달라질 것이다. 이와 같은 노력이 진행된다면 한국 기독교는 계시종교로의 본연의 모습을 회복할 것이라 기대된다.

■ Bibliography

Barths, Roland. *S/Z.* London: Jonathan Cape, 1975.

Brenner, A., ed. The *Feminist Companion to the Bible.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993-.

Brown, Raymond. "The History and Development of the Theory of a

Sensus Plenior," *Catholic Biblical Quarterly* 15 (1953), 141-62.

______. *The 'Sensus Plenior' of Sacred Scripture*. Baltimore: St. Mary's University, 1955.

______. "The *Sensus Plenior* in the Last Ten Years," *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963), 262-85.

Carson, D. A. 《신약 개론》, 2nd ed., 엄성옥 역. 서울: 은성, 2006.

Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

Fish, Stanley. *Is There a Text in this Class?* Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1980.

Hagner, Donald A. *Matthew 1-13*, Word Biblical Commentary, vol., 33A. Dallas: Word, 1993.

Hirsch, E. D. *Validity in Interpretation*. New Heaven: Yale University Press, 1967.

J. R. McQuilkin, *Understanding and Applying the Bible*, 2nd ed. Chicago: Moody, 1992.

Jeanrond, W. G. *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, New York: Crossroad, 1988.

Klein, William W., Craig L. Blomberg, and Robert L. Hubbard, Jr. *Introduction to Biblical Interpretation*, rev. and updated, Nashville: Thomas Nelson, 2004.

Kunjummen, J. D. "The Single Intent of Scripture-Critical Examination of a Theological Construct," *Grace Theological Journal* 7 (1986).

LaSor, W. S. "Interpretation of Prophecy," *in Hermeneutics*, ed., B. Ramm. Grand Rapids: Baker, 1987.

Moo, D. J. "The Problem of Sensus Plenior," *Hermeneutics, Authority,*

and Canon, eds. D. A. Carson and J. D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Oss, D. A. "Canon as Context: The Function of Sensus Plenior in Evangelical Hermenuetics," *Grace Theological Journal* 9 (1988), 105-27.

Payne, P. B. "The Fallacy of Equating Meaning with the Human Author's Intention," *Journal of Evangelical Theological Study* 20 (1977): 243-52.

Räisänen, Heikiki, Elisabeth Schüssler Fiorenza, R. S. Sugirtharajah, Kriser Stendahl, and James Barr, *Reading the Bible in the Global Village: Helsinki*. Atlanta: SBL, 2000.

Segovia, Fernando F. *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins*, Maryknoll: Orbis, 2000.

Sugirtharajah, R. S. *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*, St. Louis: Chalice, 2003.

chapter 07

1세기 초대교회를 통해서 본 교회 음악의 본질(Essence)

Im Sang Yoon, D.M.A.

서론

오늘날 교회 음악이 더 많이 세속화되어 간다는 우려 섞인 말들을 하고 있다. 그렇지만 그 세속화라는 말이 참 모순된 것 같다. 교회 음악에서 그 음악 자체만을 갖고는 세속(Secular)적이다, 종교(Sacred)적이다 말할 수 없기 때문이다. 교회 음악의 역사를 보면 음악이 시작된 때부터 오늘날까지도 끊임없이 세속적 멜로디들을 교회에서 하나님을 예배하며 찬양하는 일에 얼마든지 차용해서 써 왔기 때문이다. 그렇기 때문에 음악 자체만을 갖고 교회음악의 진정성을 논하는 것은 무리가 될 수 있다는 것이다.

그렇다면 오늘날 우리가 진정으로 고민해야 할 것은 무엇인가? 바로 교회음악의 음악적 세속화라는 우려가 아닌 교회음악의 본질에 대한 깊은 고민이 선행되어야 할 것이다. 이것을 이해하기 위해 1세기 초대교

회로 돌아가 그 시대 예배자들이 어떠한 자세로 하나님을 찬양하였는가를 살펴보며 그들을 통해 성경이 가르치는 교회음악의 본질을 살펴보려고 한다. 이 시대만큼 찬양의 본질이 예배자들에게 깊게 적용되었던 시기가 없지 않았나 하는 생각이 들기 때문이다. 그것은 예수 그리스도의 생애와 삶, 그의 십자가의 고난과 죽음, 부활과 승천, 그리고 재림을 직접 목격했던 사도들이 깊은 체험을 갖고 하나님을 예배하며 찬양했기에, 또한 극심한 박해와 핍박 속에 있던 초대교회 교인들이 생명을 걸고 숨소리를 죽여 가며, 그렇지만 터져 나오는 내면의 기쁨을 찬양하며 예배했던 크리스천들이었기에, 그들에게는 일상의 삶이 곧 예배요 찬양이었던 흔적을 쉽게 찾아볼 수 있었던 것이다. 그렇기에 그들은 찬양하는 모습이 체험 속에서 나온 진정한 신앙고백적 찬양이 아니었을까 생각해 보며 그것을 탐구해 보려고 한다.

초대교회가 가졌던 교회음악의 본질을 찾아내기 위해, 성경이 가르치는 그 본질에 대한 정의를 살펴보고 다음과 같은 두 가지의 질문으로 살펴보고자 한다. 첫째, 그들이 찬양하던 가사(Text)가 무엇이었나? 찬양 속에 담긴 가사가 진정 하나님을 찬양하며, 예수 그리스도의 복음을 찬양하며, 성령의 도우심을 경험하며, 그리고 체험하는 찬양을 드렸는가? 두 번째, 그들의 음악(Music)은 무엇이며 어떠한 기능으로 사용되었는가? 음악이라는 것은 오직 하나님을 찬양하기 위한 도구요 수단이지 음악 그 자체가 예배 찬양의 목적이 되어서는 안 되는데 그들은 어떻게 사용하였는가?

1. 찬양의 본질

브루스 리프블래드(Bruce H. Leafblad) 교수는 찬양이란 하나님의 백성들이 내면의 큰 기쁨을 갖고 하나님의 속성, 이름, 그리고 뛰어난 행위

를 열심으로 선포하는 음악적 행위[1]라고 정의하고 있다. 또한 김대권 교수는 찬양이란 드리는 자의 자신은 철저히 감추고 하나님만 드러내는 가장 겸손한 섬김이요, 오직 하나님의 백성들만이 할 수 있는 특권이요, 그리고 영성의 길로 들어가는 행위[2]라고 이야기하고 있다. 한편 헤럴드 베스트(Harold M. Best)는 찬양은 예배의 보조나 예배를 낫게 할 도구도 아니다. 그것은 수단이 되는 동시에 목적이 되시는 하나님을 향하여 유일하게 바쳐지는 하나의 봉헌이다[3]라고 이야기한다.

이들이 찬양에 대한 본질을 정의한 내용을 볼 때 찬양이라는 것은 결국 하나님의 사랑과 은혜와 말씀에 대한 응답의 찬양이요, 독생자 예수 그리스도를 통해 구속과 구원 사역을 펼치셨던 그 복음을 찬양하는 겸손한 섬김이요, 철저한 신앙고백과 참회의 노래여야 하며, 그리고 매 순간의 삶 속에서 성령의 도우심을 바라며 내게 베푸신 그 은혜를 찬양하며 오직 하나님께만 영광을 드리는 봉헌이 되어야 하는 것이라고 요약할 수 있다.

그러면 성경에서 이야기하고 있는 찬양의 본질은 무엇인가? 먼저, 구약성경에서 성악음악에 대해 최초로 언급한 부분인 출애굽기 15장 1-21절을 통해 찬양의 본질을 찾아보기로 한다. 이 말씀은 하나님께서 이스라엘 백성들을 유월절 사건을 통해 애굽에서 나오게 하시고, 이스라엘을 위해 홍해를 가르시고, 그 백성들이 홍해를 걸어서 건너게 하시며, 동시에 애굽의 병사들을 수장시키신 여호와 하나님의 위대하심을 찬양하는 모세와 백성들의 찬양(출 15:1-18), 그리고 미리암과 온 백성들이 함께 찬양(출 15:21, Responsorial Singing[4]의 근원)하는 내용이다.

---

1) Bruce H. Leafblad, *Music in Worship* (Forth worth, Texas: Southwestern Baptist Theological Seminary, 1986), p 116.
2) 김대권, 《교회음악 철학》(도서출판 중앙아트, 2006), pp. 48-50.
3) Harold M. Best, *Music Through The Eyes of faith* (Harper sanfrancisco: A Division of harper Collisn publishers, 1993) p. 9.
4) Don Randel, *The New Harvard Dictionary of Music* c. p. 696 “Singing,

1. 이 때에 모세와 이스라엘 자손이 이 노래로 여호와께 노래하니 일렀으되 내가 여호와를 찬송하리니 그는 높고 영화로우심이요 말과 그 탄 자를 바다에 던지셨음이로다
2. 여호와는 나의 힘이요 노래시며 나의 구원이시로다 그는 나의 하나님이시니 내가 그를 찬송할 것이요 내 아버지의 하나님이시니 내가 그를 높이리로다
3. 여호와는 용사시니 여호와는 그의 이름이시로다
4. 그가 바로의 병거와 그의 군대를 바다에 던지시니 최고의 지휘관들이 홍해에 잠겼고
5. 깊은 물이 그들을 덮으니 그들이 돌처럼 깊음속에 가라앉았도다 (6-18, 성경 참조)
21. 미리암이 그들에게 화답하여 이르되 너희는 여호와를 찬송하라 그는 높고 영화로우심이요 말과 그 탄 자를 바다에 던지셨음이로다 하였더라

이것은 하나님의 백성들에게 유월절 어린양의 피로 죄 씻음을 이루어 주신 구속 역사와, 홍해를 걸어서 건너게 하시면서 애굽의 군대들을 다 수장시키심으로 애굽으로부터의 구원역사를 이루신 하나님의 구속과 구원의 복음 사역을 찬양한 것으로 볼 수 있다. 그러므로 여기서 이야기하고 있는 찬양의 본질은 구속과, 구원 사역을 이루신 하나님의 능력과 그 복음을 찬양하는 것이라 말할 수 있다.

다음으로는 다윗의 시를 통해 시편 100편 1-2절에서 찬양에 대한 본질을 찾아보도록 하자.

---

especially in liturgical chant, in which a soloist or group of soloists alternates with a choir in nonliturgical contexts, synonymous with call and response."

1. 온 땅이여 여호와께 즐거이 부를지어다
2. 기쁨으로 여호와를 섬기며 노래하면서 그 앞에 나아갈지어다

이 내용을 보면 누가 누구를 어떠한 자세를 갖고 찬양해야 하는지 그 찬양에 대해 구체적이고 본질적인 요소를 제시하고 있음을 발견할 수 있다. 첫째는 찬양하는 자들이다. 이스라엘 유다 지파에 국한한 것이 아닌, 여호와의 구속과 구원의 은혜를 아는 온 땅 곧 이 세상에 있는 모든 백성들이 찬양의 대상 되시는 하나님을 즐거이 기쁨의 함성을 부르며 소리쳐 찬양하라고 안내하고 있는 것이다. 우리는 본 절을 통해 하나님에 대한 찬송이 복음을 받아들인 사람들이라면 민족이나 신분을 구분하지 않고 모든 인류에게 공히 적용된다는 사실을 알 수 있으며 우리 또한 시인이 찬양을 요구했던 "온 땅"에 포함되어 있다는 사실을 잊지 말아야 한다.[5] 이 시편을 통해 정의하는 찬양의 본질은 여호와 하나님의 구속함과 구원하심을 받은 이 땅의 모든 피조물들이 여호와 하나님께 전심으로 찬양하는 것이라 이해할 수 있다.

한편 신약 요한계시록 5:13-14을 통해서도 찬양의 본질을 찾아볼 수 있다.

13. 내가 또 들으니 하늘 위에와 땅 위에와 땅 아래와 바다 위에와 또 그 가운데 모든 만물이 가로되 보좌에 앉으신 이와 어린 양에게 찬송과 존귀와 영광과 능력을 세세토록 돌릴지어다 하니
14. 네 생물이 가로되 아멘 하고 장로들은 엎드려 경배하더라

사도 요한이 쓴 이 계시록의 찬양에 대한 본질을 보면 위의 시편에

---

5) 강병도, 《시편 주석》(기독 지혜사 1986), p. 459.

나오는 내용을 조금 구체적으로 보여주는 내용으로 비춰진다. 하늘과 땅과 바다에 있는 즉 세상의 모든 피조물들이 하나님께 자신의 전부(존귀, 영광, 능력)를 드리는 행위로 볼 수 있다.

이토록 구약과 신약에 나오는 찬양의 본질을 종합해 보면 세상의 모든 하나님의 백성들이 구원역사를 이루신 전능하신 하나님, 그리고 어린양 예수께 음악적인 도구를 통해 나의 전부를 드려 전심으로 영광을 드리고 그 복음을 찬양하는 모든 행위라 말할 수 있을 것이다.

2. 초대교회 교인들이 찬양하던 가사(Text)는?

찬양 속에 담긴 가사가 하나님을, 그리스도의 복음을, 성령의 도우심을 바라고, 경험하며 그리고 그것을 느끼며 찬양하기 위한 가사로 되어 있는가? 초대교회 예배 음악의 가사를 바르게 이해하고, 바른 지식을 얻기 위해선 이스라엘 회당 예배의 찬양, 사도 바울, 요한, 그리고 누가가 언급한 찬양의 내용을 살펴보아야 할 것이다.

전통적으로 바벨론 포로시기에 시작된 회당(Synagogue) 예배는 바벨론 포로시대에 포로로 잡혀간 이스라엘 백성들이 각각의 지역에 흩어져서 하나님께 예배를 올려 드리기 위해 시작된 회당 예배이기 때문에, 포로기 때 시작된 이스라엘의 회당 예배는 대대로 내려오는 제사장 가문에 의해 인도되는 것이 아니고 바벨론에서 포로 된 평민들에 의해 조직되고 인도되었다. 그러한 회당 예배에서는 율법서와 선지서를 읽는 것과 시편 낭송, 가르침, 기도, 그리고 축도 순으로 이어졌다.[6]

이토록 전통적으로 구약 시대부터 내려온 예배에서의 찬양은 가사의 주된 내용이 하나님의 전능하심, 행하신 일을 찬양하는 시편가로 노래하

---

6) Andrew W. Dickson, *The Story of Christian Music*(Lion Publishing 1992) p. 22.

였다. 한편 1세기 초대교회 회당의 예배 구조에 관해 랄프 마틴(Ralph P. Maartin) 교수는 다음과 같이 말한다. 유대 학자들이 회당 예배의 형태에 관해 중요한 도움을 준다. A.D. 70년 예루살렘 성전이 전소되기 이전에 대한 중요한 자료들은 신약성경(특히 눅 4:15-21)에 기록되어 있으나 극소수의 정확한 세부 자료들은 그 시대의 기록물에 들어 있지 않다.

이 회당에서의 3가지 중요한 예배 요소는 찬양(Praise), 기도(Prayer), 그리고 교훈(Instruction)이다. 이 때의 회당 예배는 모든 회중이 함께 찬양함으로 시작되는데 이 전통은 탈무드의 원칙(Principle in the Talmud)인 '사람들은 항상 먼저 찬양하라 그리고 기도하라'에 의거해서 제일 먼저 찬양의 순서가 채택되어 있다. 이것은 고린도전서 14장 26절에 보면 예배의 순서에 가장 먼저 "찬송시(Hymn)" 곧 찬양을 부를 것을 명하고 있는 것을 보아 알 수 있다.[7)]

이와 같이 유대인들이 하나님께 올리는 회당에서의 예배는 음악 곧 찬양으로 시작하였는데, 초대교회가 시작되기 이전의 회당 예배에서는, 오직 시편가(Psalm)를 통해 하나님의 이름을 높이는 찬양했다면 1세기 초대교회의 회당 예배는 찬송시를 더해 삼위 하나님 특히 예수 그리스도의 삶, 십자가의 죽으심, 부활, 승천, 그리고 재림을 찬양하였을 것으로 추측된다.

이제 사도 바울과 요한, 그리고 누가가 성령의 감동을 받아 기록한 신약성경들을 보면서 그 안에서 1세기 교회음악 가사의 실제에 관한 성경의 가르침을 찾아보도록 하자. 먼저 바울은 그의 서신들 안에 찬양에 대한 언급을 여러 군데 해 놓았는데 먼저 에베소서 5:19 "시와, 찬미와 신령한 노래", 그리고 골로새서 3:16 "시와 찬미와 신령한 노래"를 보면 똑같이 초대교회 때 나타났던 3가지 장르(Genre)의 음악을 볼 수 있다.

---

7) Ralph P. Martin, *Worship in the Early Church* (William B. Eerdmans Publishing Company 1964), p. 24.

먼저 시편(Psalm)은 이미 구약 시대로부터 전해 내려오는 공식적 찬양이고 다른 두 가지가 초대교회 찬양에 포함되었다. 그것은 찬미(Hymn), 그리고 신령한 노래(Spiritual Song)이다.

한편 시편 찬양을 통해 하나님의 전능하심과 위대하심을 표현한 성경의 가사들로, 신약 시대에는 요한이 예수그리스도의 계시를 성령의 감동을 받아 쓴 계시록에 보면, 그가 전하는 찬송 가운데 꽤 많은 것들이 구약 시편을 인용한 것을 볼 수 있다. 요한계시록 15장 3-4절에 대해 함만(A. Hamman)은 이렇게 말한다.[8] "이 구절들에 나타난 찬송은 주로 시편에서 성경의 화답들을 모아 만든 명 시구들이다." 그 외에 계시록 다른 구절(4:8, 11, 11:17-18, 14:7, 15:3-4) 등에서 찾아볼 수 있다. 이처럼 사도 요한은 구약의 시편을 신약성경에 그대로 인용하여 예배 찬송 가사로 사용하는 것을 볼 수 있다. 이것을 종교 개혁자 칼빈이 그대로 또 사용하기를 원했다. 칼빈의 제네바 교회의 예배에서는 시편 가사만을 예배 찬송으로 주창했던 근거로 생각해 볼 수 있다.

다시 바울이 쓴 성경으로 돌아가 보자. 그의 서신 안에는 찬미가를 많이 썼는데 주로 예수 그리스도가 성자 하나님으로서 찬양 받으시기에 합당하신 분으로 그분의 행위와 인격 등을 칭송하고 높이는 가사들로 되어 있는 부분을 볼 수 있다(딤전 3:16, 6:15-16; 딤후 2:11-13). 디모데전서 3장 16절을 통해서는 예수 그리스도의 행위와 인격에 관해 귀중한 진리를 여섯 부분으로 나누어 쓰고 있는데, 특히 주님에 관한 복음의 메시지를 선포하고 있다. 그것은 두 세계의 질서, 즉 신(Divine)적인 것과 인간(Human)적인 것을 다루고 있으며 하늘 아버지의 영광을 떠나 언약의 독생자로서 이 세상에 오심을, 그리고 메시아 언약을 다 이루시고 다시 하늘의 거룩한 세계로 올라가실 것을 보여 주고 있다.[9]

---

8) A. Hamman, *La Priere* (LA Nouveau Testament), p. 367.
9) Ralph P. Martin, p. 48~49.

16. 크도다 경건의 비밀이여, 그렇지 않다 하는 이 없도다 그는 육신으로 나타난 바 되시고 영으로 의롭다 하심을 받으시고 천사들에게 보이시고 만국에서 전파되시고 세상에서 믿은 바 되시고 영광 가운데서 올려지셨느니라

또한 빌립보서 2장 6-11절에서는 신약에서 기독론을 말하고 있는 부분 중 가장 훌륭한 것으로서, 하나님과 함께 동등한 위치에 있던 그리스도의 영광과 땅에서의 그의 낮아지심과 십자가에 죽기까지 한 그의 순종과 하나님 앞에서의 부활로, 그의 높아지심과 모든 영적 권세들이 고백하고 있는 우주적 승리와 주되심을 감동적으로 묘사하고 있다.[10)]

6. 그는 근본 하나님의 본체시나 하나님과 동등됨을 취할 것으로 여기지 아니하시고
7. 오히려 자기를 비워 종의 형체를 가지사 사람들과 같이 되셨고
8. 사람의 모양으로 나타나사 자기를 낮추시고 죽기까지 복종하셨으니 곧 십자가에 죽으심이라
9. 이러므로 하나님이 그를 지극히 높여 모든 이름 위에 뛰어난 이름을 주사
10. 하늘에 있는 자들과 땅에 있는 자들과 땅 아래에 있는 자들로 모든 무릎을 예수의 이름에 꿇게 하시고
11. 모든 입으로 예수 그리스도를 주라 시인하여 하나님 아버지께 영광을 돌리게 하셨느니라

---

10) Ralph P. Martin, p. 49-50.

한편 누가는 누가복음 1, 2장을 통해 특별한 찬송가들을 기록하고 있는데, 이 찬송가들은 그리스도의 탄생에 관한 중요한 위치를 차지하게 된다(1:46-55의 마리아의 노래, 1:68-79의 사가랴의 노래, 2:14의 천사들의 노래, 2:29-32의 시므온의 노래). 이토록 누가는 예수 그리스도의 생애 중 탄생에 관한 찬송을 표현하고 있는 것을 볼 수 있다.

신령한 노래에 대해서는 성경적으로 정의 내리기가 약간 어려움이 있다. 성경에서 그것에 대한 확실한 정의를 내리는 부분이 없기 때문이다. 그러나 학자들은 계속해서 이 용어의 정확한 의미에 대해 추측하고 있다. 이 신령한 노래들은 신약 시대 신자들의 삶을 변화시키시는 하나님의 역사의 직접적인 결과라고 말할 수 있는데, 그 노래들은 초대교회에 나타난 성령의 역사로부터 직접적으로 말미암은 노래였을 것이다. 어떤 학자들은 이 노래들이 "곡조 있는 방언"(musical glossolalia)의 한 형태였을지 모른다고 말한다. 그 견해를 뒷받침하는 음악학적 증거가 있기는 하지만, 다른 학자들은 이 매우 체험적인 성격의 노래-아마도 요즈음의 "복음성가"와 유사한, 그리스도 안에서의 개인적인 체험으로부터 나온 고백과 증언의 노래-였던 것 같다고 말한다.[11]

위의 내용으로 보아 어느 한 가지 해석으로 단정 짓고 따르기에는 이 용어가 너무나 많이 불확실하지만, 바울 사도가 앞에서 언급한 신약성경 두 군데에서(엡 5:18-21; 골 3:16-17) 음악에 관해 이야기할 때, 이 용어를 포함시킨 것은 그의 편지를 읽는 독자들이 이 용어에 친숙해서 바울이 말하고 있는 음악 형태가 무엇인지 알고 있었고 또한 그것이 다른 두 가지 형태, 즉 시와 찬송과 구별될 수 있는 음악 형태였다는 것을 시사한다고 확신 있게 말할 수 있을 것이다.

초대교회는 예수 그리스도가 중심이 된 예배를 하나님께 올려 드렸던

---

11) Bruce H. Leafblad, *The Service of Song in the House of the Lord*(the12th PCTS International Symposium 2012), p. 78.

것이 확실하다. 예배학자 로버트 웨버(Robert E. Webber)는 초기 기독교의 예배에 대한 이야기를 하며 다음과 같은 결론을 이야기한다. 초대교회에 서서히 떠오르기 시작한 규범적인 예배 내용은 예수 그리스도, 즉 그의 구약의 언약 성취, 그의 탄생, 삶, 죽음, 부활, 승천, 재림이다.[12]

1세기 초대교회는 이전 시대와는 다르게 예배 음악의 장르가 3개로 확장되어 시편 찬양에 담겨진 하나님을 송축하는 찬양을 드렸지만 그것보다 '찬미가' 즉 예수 그리스도의 복음을 성령의 은혜로 믿었음에 큰 감사를 담아 올려 드러내는 찬양이 주 내용이었으리라 생각되어진다.

3. 초대교회 사람들의 음악(Music)은?

음악이라는 것은 오직 하나님을 찬양하기 위한 도구요 수단이지 그 자체가 목적이 되어서는 안 되는데 그들은 어떻게 음악을 사용하였는가? 초대 교인들이 사용한 음악을 이해하기 위해 다시 회당으로 되돌아가 보자. 먼저 기악 음악이 교회에 어떻게 적용되었는지 알아보자. 이때 회당에서의 기악 음악은 그동안의 전통을 이어 예배에서는 자제했던 것을 볼 수 있다. 그들이 기악을 회피한 이유를 다음과 같이 이야기한다. 첫째로 이교의 사상과 연합될 수 있었고, 둘째로 회당으로부터 내려오는 전통이 있었기에, 셋째로 악기 연주에 능숙하지 못했으며, 넷째로 훌륭한 솜씨로 연주하는 것이 불가능하고 불필요하다 생각했으며 기독교인의 성격에서 야기되는 사회적 원인 때문일 것이라고 생각했고, 그리고 다섯째로 악기가 종교적인 목적으로 사용될 때는 때때로 음의 높이나 박자를 정해주는 것으로 그쳤으며 아주 희귀하게 고조를 내거나 화음을 내기도 했다.[13] 이렇게 생각했기에 악기의 사용을 자제했던 것이다.

---

12) Robert E. Webber, *Worship Old and New* (The Zondervan Corporation, 1982), p. 64.

13) 럿셀 스콰이어, 이귀자 역, 《교회 음악사》(호산나음악사, 1990) p. 53.

여기서 우리는 오해의 소지를 갖지 않았으면 좋겠다. 이들이 기악을 장려하지 않았기 때문에 오늘날도 그 전통을 이어야 한다는 말은 아니다. 그 당시는 정치적, 문화적, 음악 교육적 상황에 비추어 볼 때 기악 음악을 발전시키지 못했던 상황이기에 기악 음악이 장려가 되지 못한 것이다. 그러므로 그 시대의 상황, 그리고 필요에 따라 악기를 사용하는 것은 중요하고 또 장려할 일이라 생각한다.

그러면 회당 예배에서의 성악음악은 어떠했을까? 시편 낭송 및 말씀의 낭독은 모두 노래 형식의 읊조리는 것이었다. 즉 간단한 노래를 하는 것처럼 말 즉 가사를 강조하며 낭송하는 것이었다. 낭송하는 일은 한 정해진 음에서 본문을 읊조리는 것이었는데 간단한 멜로디의 변화는 그 본문의 문법적인 구조를 나타내는 것이었다. 동방정교회(Eastern Orthodox) 예배 의식은 아직도 그것을 사용하고 있는데 비잔틴 음악학자들은 그러한 테크닉을 "Ekphonesis, 소리로부터"[14]라 부른다. 이것이 발전하여 읊조리는 식의 노래(Cantillation)[15]로 발전하게 된다.

당시 회중들이 찬양하는 모습은 예수님 당시의 유대인으로 그리스 철학자인 필로(Philo)가 묘사하고 있는 테라퓨타(Therapeutae) 종파에 의해 찬양예배를 드리는 모습을 보고 상황을 유추해 볼 수 있다. 그들은 예배를 드릴 때 회중 가운데서 한 명이 일어나서 그 자신이 작곡한 곡이든 그 이전에 작곡한 곡이든 순간에 나오는 멜로디로 하나님께 찬양을 드렸다. 그동안 모든 사람들은 후렴을 부르거나 화답송을 할 때 외에는 완전히 침묵한 채 경청하였다.[16] 이런 형태를 보면 찬양의 주 목적은 가사에 우선 중점을 두고 있음을 쉽게 알 수 있다. 음악은 단지 가사의

---

14) Ekphonesis는 비잔틴 교회에서 계속된 단조롭게 노래하는 방법 이었다.

15) *The New Harvard Dictionary*, p. 134 "The speechlike chanting of a liturgical text. The turn is used especially, though not exclusively, with respect to Jewish music For the notation used for such chanting, see Ecphonetic notation."

16) Philo, *Vit, Cont.*, chapters 80ff.

변화에 따라 그것에 맞추어 변화시켜 나가는 하나의 수단이라는 것을 볼 수 있는 것이다.

이처럼 음악은 그 자체가 목적이 되어서는 안 될 것이고, 또한 음악이라는 도구를 가지고 인간의 기능을 통해 하나님 앞에 무엇을 드리는 것이 중요한 것이 아니다. 단, 어떠한 마음으로 여호와 하나님께 찬양을 드려야 하는가가 우선되어야 한다고 생각한다.

결론

1세기 초대교회의 찬양의 본질을 연구하면서 다음과 같은 결론에 도달하게 되었다: 초대교회 예배 찬양의 본질은 삼위 하나님의 크신 은혜와 사랑을 칭송함이며, 특히 예수 그리스도의 복음을 드러내며, 그 은혜를 찬양하는 것에 중점을 둔 음악 행위였다. 그리고 하나님께서 인간에게 주신 모든 음악은 예수 그리스도의 복음의 내용을 표현한 가사를 드러내기 위한 하나의 수단으로 쓰여지는 도구이지, 음악 그 자체는 목적이 아니었던 것을 볼 수 있다.

포스트모더니즘 시대를 살아가고 있는 현대 교인들, 모든 것이 너무나 빠르게 변해 가고 있는 이 시대에, 거룩하시고 영원하신 하나님만을 예배하는 예배자들이 하나님을 찬양하는 가치관을 잘 정립하는 것은 중요한 일이다. 오늘날 현대문화라는 이름으로 다원주의 문화를 강조하는 이 시대에 우리를 혼란케 하고 있는 너무나 다양한 장르의 음악들, 그 속에 쓰인 가사들, 그리고 수많은 악기들…….

이 모든 것을 누리는 것은 중요하겠다. 하지만 그 속에서 분별력을 가지고 성경대로 성삼위 하나님께 올려드리는 예배 찬양에 있어 불필요한 것들은 가지를 치고 단순함으로 돌아가야 한다. 그리고 그 안에서 참 자유함을 누려야 한다. 하나님을 찬양하되 그 사랑을 통해 나타난

예수 그리스도의 복음을, 그리고 놀라운 은혜를 찬양하는 가사가 있다면 그것으로 족할 것이다. 성경의 원리대로 쓰여진 그 가사만 있다면, 어떤 종류의 음악이든, 어떤 종류의 악기든, 그것들 모두는 하나님을 찬양하는 도구로 쓰임 받을 수 있다고 생각한다. 이 도구들을 갖고 찬양하는 자들이 예수 그리스도를 드러내고, 예수 그리스도의 복음으로 인해 성령 하나님이 내려주시는 주체할 수 없는 뜨거운 감동이 있는 가운데 그 은혜를 찬양할 수 있다면 그 무엇이 두려울 수 있겠는가!

■ Bibliography

Best, Harold M. *Music Through the Eyes of Faith,* Harper Sanfrancisco: A division of harper collisn publishers, 1993.

Dickson, Andrew W. *The Story of Christian Music,* Lion Publishing, 1992.

Husdad, Donald P. *Jubilate II,* Hope Publishing Company, 1989.

Leafblad, Bruce H. *Music in Worship*, Froth Worth, Texas: Southwestern Baptist Theological Seminary, 1986.

Liesch, Barry. *People in the Presence of God,* Zondervan Publishing House, 1988.

Martin, Ralph P. *Worship in the Early Church,* William B. Derdmans Publishing Company, 1964.

Randel, Don. *The New Harvard Dictionary of Music,* the Belknap Press of Harvard University Press, 1986.

Philo, *Vit, Cont.*, chapters 80ff.

Squire Russell, 《교회음악사》, 이귀자 역, 호산나 음악사, 1990.

Tozer, Aiden Wilson, 《이것이 예배이다》, 규장출판사, 2012.

강병도, 《QA 시스템 성경연구 시리즈》, 기독지혜사, 1986.
김남수, 《교회와 음악 그리고 목회》, 요단출판사, 1995.
김대권, 《교회음악 철학》, 도서출판 중앙아트, 2003.

chapter 08

현대설교 동향과 신설교학에 관한 연구

Sung Jin Lim, D. Min.

I. 들어가는 글

한국 교회는 고난의 과정을 거쳐 영광의 시대를 지나 정체를 경험하고 있다.[1] 혼돈과 불확실성의 시대 속에서 성장과 퇴락을 경험하는 포스트모던 시대의 도전 앞에서 새로운 시대를 맞이하였다. 새로운 시대는 언제나 새로운 것을 요구한다. 이것은 인류사의 경험을 통해 어디서나 보편적 법칙으로 적용되어 오고 있다. 비단 세상에서뿐만 아니라 교회와 신학, 그리고 더 나아가서는 기독교 설교의 현장에서도 동일한 현상으로 나타나고 있다. 불확실성과 모호함 가운데 고전적 전통과 새로운 도전이 시작된 새로운 세기는 한국 교회에는 새로운 변화의 기회가 되었다. 설교에 관련된 해석학적 이해와 신학적인 이해는 바로 새로운 설교에 대한

1) 본 연구는 이현웅 교수(한일장신대학교), 최진봉 교수(장로회신학대학교)의 현대 설교 동향과 발전을 위한 연구논문을 인용하여 편집한 것이다.

이해로 귀결된다.

프래드 크래독의 귀납적 설교, 유진 로우리의 이야기 설교, 버트릭의 움직임이 있는 설교로 대표되는 북미의 '신설교학'(the New Homiletic)이 신학교의 설교학 교실에서 소개되면서 설교자들은 설교의 변화를 통한 교회의 회복과 건강한 설교의 회복을 기대하게 되었다. 이런 영향으로 발생한 신설교학(또는 새로운 설교학) 운동(the New Homiletics Movement)은 기독교 설교 역사에 새로운 전환점을 제공하였다(한국에서 the New Homiletics를 '새로운 설교학' 또는 '신설교학'으로 번역하고 있는데, 설교학 필자들은 '신설교학'이란 명칭을 주로 사용하기도 하고, 경우에 따라서는 '새로운 설교학'이란 명칭을 사용하기도 한다.[2]) 강단의 변화를 바랐던 한국교회는 새로운 변화에 기대를 가지게 되었다.

강단의 변화는 결국 교회의 건강을 기대하는 것이므로 단순히 '새로움'에 대한 호기심이나 관심으로 이루어지는 것이 아니다. 도리어 설교가 청중들에게 하나님의 말씀으로 들려지도록 하는 설교자의 책임을 통감해야 한다. 또한 청중이 설교에 흥미를 가지고 잘 듣게 하는 것이 교회가 선포하는 바람직한 설교라고 할 수도 없고 그것을 복음 전파라고 할 수도 없다. 오히려 "전파되는 내용이 무엇인가?" "청중의 흥미를 끄는 말씀이 과연 예수의 복음인가?"라고 진지하게 되물을 때, 새로운 설교 운동은 하나님의 말씀을 전파하며, 세상을 향한 생명을 살리는 복음이 될 것이다. 과연 오늘의 강단에서 어떤 복음이 전해지고 있는가?

2) 신설교학(the New Homiletics)은 20세기 후반 북미를 중심으로 하여 그동안 행해져 오던 기독교 전통적 설교의 한계와 문제점들을 극복하고자 그 이론과 방법론들이 생성 발전되었다. 신설교학에는 다양한 설교 형식들이 제시되고 있지만, 현재 한국 교회에서는 주로 이야기식 설교(story-telling preaching) 또는 서사설교(narrative preaching)라는 형식으로 많이 알려져 있다. 참고로 the New Homiletics라는 명칭을 처음 사용한 사람은 설교학자 리처드 에슬링거(Richard L. Eslinger)였다. Richard L. Eslinger, *A New Hearing: Living Options in Homiletic Method* (Nashville: Abingdon Press, 1987).

새로운 설교에 대한 변화와 결과를 기대하면서 본 연구는 '신설교학'(the New Homiletic)과 신설교학의 문제점을 보완하려는 설교 흐름인 '후기 신설교학'(a Post-New Homiletic)의 내용을 소개한다. 신설교학은 그동안 전통적 설교가 고전적으로 합리적인 사고체계 속에서 효과적이었던 방법을 계속하여 사용함으로 시대의 정서에 맞지 않고 이전에 누렸던 효과를 볼 수 없음에도 지속적으로 사용함으로 청중과의 교감이 이루어지지 않음을 보고 시대의 변화에 맞는 설교 스타일로 이야기 형식(story 또는 narrative form)을 제안하게 되었다.[3] 후기 신설교학[4]은 1997년부터 제기된 이 주장들은, 새로운 또 다른 설교 방법론을 제시하기보다는 신설교학의 주장에 치우쳐 간과되었던 기독교 설교의 신학적 본질과 역할을 회복하려는 움직임이다.

본 연구는 크게 세 부분으로 구성된다. 먼저, 신설교학(the New Homiletic)의 역사와 그 의의, 둘째, 후기 신설교학(a Post-New Homiletic)의 등장과 그들이 평가하는 신설교학의 한계, 그리고 후기 신설교학의 주요 담론들, 그리고 마지막으로 후기 신설교학의 평가와 향후 설교 연구를 위한 제언과 그것이 갖는 장점과 함께 한계성에 대해서 평가하고자 한다.

II. 신설교학

A. 신설교학 운동의 동인

기독교 설교는 중세 이후로 이성적이며 과학적인 것을 중요시하는

---

3) 신설교학 진영에서 여러 가지 설교 형식들을 제안하고 있지만, 그 중 이야기식 설교가 가장 대표적인 것이라고 할 수 있겠다.

4) 후기 신설교학은 신설교학과 전혀 다른 별도의 운동으로 분류하기보다는 신설교학의 단점을 보완하기 위한 같은 운동으로 보는 견해도 있음으로 그에 대한 평가는 계속 진행되어야 할 것이다.

“합리주의 덫”에 묶여 있었다.[5] 이 시대에 설교자들은 전형적인 주제설교 형태인, 명제(preposition)와 예화를 주로 사용하는, 제목설교 혹은 주제설교를 계속하여 왔다. 그러나 설교 현장의 상황 변화, 즉 청중들의 의식과 사회 문화적인 변화, 그리고 신학의 변화 등은 이러한 설교의 방식들이 비효과적인 것으로 느껴지게 되었고, 이것은 결국 설교의 위기 요인으로 등장하게 되었다. 이러한 합리주의적인 설교 방식은 비효과적이고, 지루하며, 낡은 구식으로 취급되어 버렸다.[6] 이러한 상황으로 인하여 설교학자들은 이 시대에 적합한 새로운 설교방식을 모색하게 되었다. 그러면 이와 같이 설교의 새로운 방식을 탐구하도록 한 주된 원인을 살펴보도록 하겠다.

1. 사회적 변화: 포스트모던 시대로의 전환

밀러드 에릭슨(Millard J. Erickson)은 이 시대에 포스트모더니즘이 어느 정도 영향을 미치며 그 위치가 어디인지에 대해 “우리가 있는 모든 곳에는 포스트모더니즘 (postmodernism)이 자리하고 있다”고 하면서, 그것은 우리가 원하는 곳이든 원하지 않는 곳이든 이제 모든 영역에서 보편적(ubiquitous) 현상이 되었다고 언급하고 있다.[7] 포스트모더니즘의 광범위한 영향으로 “교회는 이 시대 사람들에게 복음을 선포하는 데 있어서 새로운 도전에 직면”[8]하게 된 것이다.

포스트모더니즘은 근대적 사고(modernity)에 대한 반발에서부터 시

---

5) David Buttrick, “Preaching the Chrisitian Faith,” *Liturgy 2* (Summer 1982), 54.
6) Unyong Kim, “Faith Comes from Hearing”(Ph. D. Dissertation, Union Theological Seminary and P. S. C. E, 1999), 102-03.
7) Millard J. Erickson, *The Postmodern World* (Wheaton: Crossway Books, 2002), 11.
8) David S. Dockery, ed., *The Challenge of Postmodernism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 13.

작되었다. 16세기 계몽주의 영향으로 등장한 이성적 합리주의, 과학의 증명을 통한 객관적 진리, 절대적 진리와 권위에 대한 신뢰 등에 대해서 포스트모던 시대는 의문을 품으며 이에 대해 반동하였다. 그러면서 이성적 합리주의와 과학적 사고보다는 직관적이고 경험적인 사고를 선호하고, 객관적인 진리(objective truth)를 거부하는 대신에 자신의 주관적 진리(subjective truth), 즉 자신이 판단하고 경험하여 인정할 수 있는 것을 진리로 받아들임으로써 절대적 진리를 상대적 진리로 바꾸고 있다.[9)]

포스트모더니즘의 영향으로 사람들은 지성보다는 감성과 경험적인 것을 선호하고, 이런 현상은 명상이나 영성 수련, 동양 종교에 대한 관심 등으로 나타나고 있다. 근대 사회가 구텐베르크의 인쇄술 발명으로 인쇄 매체를 중심으로 한 문자 시대를 구축해 왔다면, 포스트모던 시대는 문자 매체보다는 미디어의 발전으로 인한 영상 매체 중심, 즉 이미지(image)를 선호하는 시대로 접어들었다.

포스트모더니즘의 영향으로 지금까지 이어온 기독교의 전통적 설교 방식에 대해서도 같은 맥락에서 의문을 제기하게 하였고, 그들의 의문과 반발의 근거를 분명하게 인식하였다. 이런 인식의 변화와 기존 인식에 대한 거부감은 이제 기독교 설교 형식도 변하지 않으면 안 될 상황에 직면하게 하였다. 시대적 인식의 변화가 설교 패러다임의 변화를 요구하게 된 것이다.

포스트모더니즘은 신설교학 운동이 태동하지 않으면 안 되는 원천적인 모체가 되었다. 포스트모더니즘의 영향으로 이 시대 사람들은 지성(머리)보다는 감성과 직관(가슴)을 통해 하나님의 말씀을 경험하기를 원하고 있다. 그래서 신설교학 이론을 통해서 개발된 이야기식 설교는

---

9) 포스트모던 시대에 관한 책을 저술한 유진 베이스는 포스트모던 시대에 "절대 진리는 없다"(There are no absolutes)고 하면서 이 시대는 모든 진리를 상대화(the relativism of truth)하고 있다고 말한다. Gene Edward Veith, *Postmodern Times*(Wheaton: Crossway Books, 1994), 15-17.

하나님의 말씀인 복음이 듣는 회중들에게 경험되도록 하라고 강조하고 있다.[10)]

다음으로 포스트모던 시대의 권위와 절대 진리에 대한 인식의 변화는 탈권위적 인식을 가져오고 이러한 경향은 권위에 대한 문제, 즉 절대 진리로서의 하나님의 말씀에 대한 권위와 함께 그 말씀을 전하는 설교자의 권위에 대한 재정립을 요구하게 되었다. 이제 신설교학에서는 과거 외형적으로 가졌던 권위적 존재로서의 설교자보다는 '권위 없는 자로서의 설교자'(as one without authority)상을 제시하고 있으며,[11)] 청중들 역시 일방적으로 듣기만 하는 사람이 아니라 "설교의 파트너"로서 그 위치를 재정립하고 있다.

그리고 포스트모던 시대의 영상 매체의 발달이 그동안 설교가 문자와 단순한 언어 중심으로 전달되었던 데 비해서 이제는 이미지를 통한 메시지의 전달이 중요함을 강조하고 그것을 강하게 부각시켰다. 언어를 통해서 말씀을 전달하되 듣는 청중이 그것을 이미지로 마음에 그릴 수 있도록 하는 시적 언어와 메타포(metaphor), 상상력 등이 설교에서 매우 중요한 요소로 등장하게 되었다.[12)]

이상과 같이 볼 때 포스트모더니즘이 신설교학 운동의 전체 배경이라고 할 수 없지만 기독교 설교 방식을 새롭게 변화시키도록 도전 받게

---

10) 한 예로 귀납법적 설교(inductive method)를 제시한 프레드 크레독은 설교는 보편적 진리를 먼저 선포하고 이를 설명하는 연역적 방법보다는 인간의 삶의 상황으로부터 시작함으로써 청중들이 말씀을 경험 속에서 함께 공유(sharing) 하도록 해야 함을 강조하고 있다. Fred B. Craddock, *Preaching*, (Nashville: Abingdon Press, 1985), *As One without Authority*, (St. Louis: Chalce Press, 2001) 등을 참조.

11) Fred B. Craddock, *As One without Authority*, (St. Louis: Chalce Press, 2001) 등 참조.

12) 워렌 위어스비는 자신의 저서에서 오늘의 설교자들을 향하여 "마음의 화랑에 그림을 그려라"고 말하고 있다. Warren W. Wiersbe, *Preaching and Teaching with Imagination*, 이장우 역, 《상상이 담긴 설교: 마음의 화랑에 그림을 그려라》(서울: 요단출판사, 2004).

한 중요한 요인이 되었던 것만큼은 분명하다.[13]

2. 기독교 신학의 새로운 관심: 성서해석학의 문학적 관심과 이야기 신학

설교학에서 성서해석학을 중요한 핵심 사안으로 주장한 시드니 그레이다누스(Sidney Greidanus)는 『현대 설교자와 고대의 본문』이라는 책의 서문에서 오늘의 성서해석학과 설교 형식의 변화를 다음과 같이 언급하고 있다.

> "최근 성경 연구 분야는 새로운 세계로 접어들었다. 즉 성경 연구가 역사적 연구로부터 문학적 연구로 패러다임이 변한 것이다. 성서학의 학문적 관심은 이제 역사적인 측면보다는 성서의 문학적 장르(genre)에 더 많은 초점이 맞추어져 있다. 이러한 변화와 더불어 설교학 분야 역시 이제 설교의 형식(form)으로 많은 관심을 기울이고 있다."[14]

설교는 단순히 양식이나 전달 방법으로 구성되는 것이 아니라 그 바탕에 신학적인 입장이 단단히 깔려 있다. 무엇보다도 설교가 성경의 본문을 가지고 그것이 어떤 의미를 가지고 있느냐를 분석하고 해석하여 적용하게 한다는 점에서 성경 해석은 설교 이전에 필수적이며 근본적인 작업

---

13) 포스트모더니즘과 신설교학 모두 시기적으로 20세기 동일한 시기에 등장하였다는 것도 시사하는 바가 크다고 하겠다. 포스트모던의 출현은 20세기 전반기로 보지만 본격적인 확산은 20세기 후반에 이루어졌으며, 신설교학 역시 20세기 후반 본격화되었다.

14) Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988), xi.

이다. 본문에 대한 해석이 본래의 의미와 상관없는 것이 된다면 이미 그것은 하나님의 말씀으로서 당위성을 상실한 것이다. 그러기 때문에 성서해석학과 설교학은 긴밀한 관계일 수밖에 없으며, 설교학은 철저하게 성서해석학의 도움을 받아야 한다.[15)]

신설교학의 중요한 관심 중 하나는 설교의 형식에 관한 것이었다. 즉 성경이 기록된 많은 문학적 양태가 이야기 형식(narrative form)을 취한 것임을 보면서, 성경 본문 기록 방식이 이야기 형태라면 설교에서도 같은 문학양식을 사용해야 한다는 관점에서 만들어진 것이 이야기 설교 형식(narrative preaching)이다. 그런데 이런 형식에 관심을 갖게 한 것은 성서학 분야에서 비슷한 경향이 일고 있었던 것과 무관하지 않다. 즉 그동안은 해석학 분야에서 역사 비평학적 방법을 중시하다가 문학적 수사학적 방법에 더 많은 관심을 갖게 된 것이 설교학 분야에 바로 영향을 준 것이다.[16)]

또 하나 신설교학의 이야기식 설교에 영향을 준 것은 1970년대 북미를 중심으로 일어난 이야기 신학(narrative theology)이라 할 수 있다. 이들은 기존의 신학 또는 해석학이 명제적 논리 체계로 모든 내용을 설명하려는 것을 비판하면서, 이야기를 신학을 표현하는 데 있어서 가장 적절한 양식으로 보았다.[17)] 그러면서 그들은 성경 자체가 이야기라는 점을 강조하고,

15) 성서의 문학 양식과 설교의 긴밀성을 연구한 토마스 롱은 자신의 저서에서 "설교자들은 언제나 성서학자들의 노고에 힘입어 왔으며, 그들의 수고가 없이는 참된 설교가 생겨날 수 없다"고 하였다. Thomas G. Long, *Preaching and the Literary Forms* of the Bible, (Philadelphia: Fortress Press, 1989), 7.

16) 1960년 이후 성서에 대한 새로운 해석학적 동향은 자연스럽게 설교학에도 그 영향을 줄 수밖에 없었다. 이러한 결과에 대하여 버트릭은 신설교학을 "20세기의 성서 신학 운동이 낳은 아이들"(the children of a twentieth-century biblical theology movement)이란 표현으로 설명하고 있다. David Buttrick, *A Captive Voice: The Liberation of Preaching: The Liberation of Preaching,* (Louisville: Westminster/ John Knox Press: 1994), 5. 근 200년 동안 계몽주의와 과학의 발달로 인해 기독교 성서 해석학은 역사 비평적인 방법(historical-criticism)이 도입되어서 전성기를 이루게 되었다.

하나님이나 신앙적 체계 역시 설명하려(explain) 하기보다는 묘사하는 (describe) 것이 효과적이라고 주장하였다. 이들은 설화(narrative) 혹은 이야기(story)는 계몽주의의 여러 가지 질병들, 즉 합리주의, 일원주의, 결정론, 객관주의와 기타 "주의(ism)"들을 치료하는 치료제가 될 것으로 보았다.[18]

기독교 설교 역시 그동안 논리적 분석적 연역적 방법을 주로 구사해 왔다. 그러나 하나님의 존재를 증명하고, 하나님의 진리를 분석하여 논리적으로 설명하는 그런 설교 스타일은 20세기 후반의 교회에 더 이상 적절한 방법이 되지 못했다. 이런 상황에서 북미 중심으로 일어난 이야기 신학은 신학에서의 이야기를 회복하는 계기가 되었고, 이 영향을 받은 북미 설교학계는 이야기를 통해서 하나님의 복음을 전하려는 시도를 하게 되었다.

3. 교회상황의 변화와 설교위기의 징후들

20세기 후반 북미에서 일어난 신설교학 운동은 당시 북미 교회의 상황과 무관하지 않다. 이 시기는 북미 교회들의 상황에 새로운 도전과 위기의 징조들이 나타나기 시작한 때였다. 미국 교회들은 대각성 운동 이후 계속적인 증가와 성장을 가져왔고, 이런 현상이 쉽게 멈추게 될 것이라고는 생각하지 못했다. 그러나 1960년대에 들어서면서 미국 교회의 성장 추세가 서서히 멈추기 시작했고, 교회 안에는 이러한 문제의 심각성을

---

17) 이야기 신학의 대표적 신학자들로는 한스 프라이(Hans Wilhelm Frei), 조지 린드백(George Lindbeck), 스텐리 하우워스(Stanley Hauerwas), 제임스 맥클랜던(James McClendon) 등을 들 수 있다.

18) Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones, ed. *Why Narrative?: Reading in Narrative Theology*,(Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co. 1989), 1. 김운용, 『설교의 새로운 패러다임』(서울: 장로회신학대학교출판부, 2005), 123에서 재인용.

인식하고 위기감이 고조되기 시작하였다.[19]

이와 함께 급격한 사회적 변화로 인한 여러 가지 현상, 즉 산업화와 도시화, 이에 따른 세속화의 물결, 지식과 정보의 발전, 근대 사고 체계의 붕괴 등이 진행되면서 그동안 교회가 사회에 기여한 역할이 서서히 위축되기 시작하였다.

또한 교인들의 교육 수준의 향상으로 인한 교회 환경이 설교에 대하여 새로운 변화를 요구한다. 무엇보다도 그동안 전통적으로 해 왔던 주제설교 형식에 대해 회중들의 흥미가 감소하면서, 이제 설교가 교인들의 교육 수준에 적절한 형태로 전환되지 않으면 설교의 커뮤니케이션에 문제가 생긴다는 사람들의 공감대가 형성되기 시작하였다. 따라서 신설교학 운동은 미국 교회가 당면한 설교 현장의 심각한 변화를 자각하는 데서 출발하게 되었으며, 이러한 시대적 상황 속에서 하나님의 말씀을 보다 효과적으로 전하고자 하는 새로운 시도로 나타난 것이라고 하겠다.[20]

B. 신설교학의 역사와 의의

신설교학(the New Homiletic)은 1958년 헨리 데이비스(Henry G. Davis)의 유기적 설교(organic preaching)[21]로 시작하여 20세기 후반 북

---

19) 유니온 신학교 교회사 교수인 제임스 스마일리는 "미국 교회의 성장과 감소"라는 글에서 미국 주류 교단들이 1960년대부터 교인들의 심각한 감소를 경험하기 시작했다고 언급하고 있다. James H. Smylie, "Church Growth and Decline in Historical Perspective" in Dean R. Hoge and David A. Roozen, ed. *Understanding Church Growth and Decline*: 1950-1978, (New York: The Pilgrim Press, 1979), 70.

20) 지금 한국 교회는 1970년대 미국 교회가 경험한 현상을 1990년대 후반부터 경험하고 있다. 이것은 한국 교회 설교 사역의 위기로도 작용하고 있으므로 북미의 신설교학 운동으로부터 많은 교훈을 얻을 수 있어야 하리라 본다.

21) 헨리 데이비스는 설교를 유기적으로 자라는 나무에 비유한다. 설교도 하나의 사상에서 시작하여 하나의 주제로 자라나 대지와 소대지로 발전해 나간다는 것이다. Henry Grady Davis, *Design for preaching* (Philadelphia: Fortress Press, 1958)를 참조.

미의 강단을 수놓은 현대 설교학의 한 흐름이다. 그는 1958년 자신의 책 『설교를 위한 구상』(Design for Preaching)을 통해 현 북미 설교의 문제점을 보면서 새로운 대안의 필요성을 제기하였다.[22] 그 후 그의 이런 주장은 많은 공감대를 불러일으키면서, 북미를 중심한 신설교학 운동(the New Homiletics Movement)의 시발점이 되었다. 이는 1970년대 찰스 라이스(Charles L. Rice)의 이야기 설교(storytelling preaching)[23]와 헨리 미첼(Henry H. Mitchell)의 흑인 이야기 설교(inductive preaching)[24] 그리고 1980년대 유진 로우리(Eugene L. Lowry)의 구성적 이야기 설교(plotted narrative preaching)와 데이비드 버트릭(David Buttrick)의 전개식 설교(phenomenological movement preaching) 등으로 발전되었다.[25]

설교의 또 다른 부분에 대하여 새로운 흐름을 감지한 이는 그래이디 데이비스(H. Grady Davis)와 데이빗 랜돌프(David James Randolph)이다.[26] 데이비스는 그의 작품 『설교를 위한 구상』을 통해서 복음의 대부

---

22) Henry Grady Davis, *Design for Preaching*, (Philadelphia: Fortress Press, 1958).

23) Edmund A. Steimle, Morris J. Niedenthal, and Charles L. Rice, *Preaching the Story* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 34. Richard L. Eslinger, *A New Hearing: Living Options in Homiletic Method* (Nashville: Abingdon Press, 1987), 17-21 참조.

24) 헨리 미첼에 따르면, 흑인 공동체에게 성경은 이야기(story)이며, 설교는 성경의 이야기에 대한 생생한 증언으로, 자신들의 전통과 문화, 언어, 경험에 맞도록 재구성하여 이야기하는 것이다. Henry H. Mitchell, *The Recovery of Preaching* (New York: Harper & Row, Publishers, 1977) 74-95. Eslinger, *A New Hearing*, 15를 참조.,

25) 신설교학에 대한 이상의 그룹은 리차드 에스링거(Richard Eslinger)의 제시에 따른다. Eslinger, *A New Hearing*, 13-14, 찰스 캠블(Charles L. Campbell)은 이들을 신설교학의 한 그룹으로 분류하여 "현대 이야기 설교학"(contemporary narrative homiletics)자들로 분류한다. Charles L. Campbell, *Preaching Jesus' New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1997), 117-122을 참조하라.

분은 이야기 형식(narrative)으로 되어 있음으로,[27] 오늘의 설교 역시 논리적인 변증보다 이야기 형식을 취하는 것이 좋다고 주장했다. 그러면서 그는 설교의 구조는 본문의 형태(shape)에 따라 결정되어야 한다고 했는데, 데이비스의 이런 주장들은 이야기와 설교의 관계를 새롭게 연결하는 기회를 제공하였다.[28] 데이빗 랜돌프 역시 "설교의 구조는 본문의 구조를 따라야 한다"고 말하면서, "좋은 설교의 구조는 본문의 형태에 충실한 것"이라고 주장하였다.[29] 그는 1969년 『the Renewal of Preaching』에서 '새로운 해석학'(the New Hermeneutic)[30]을 기반으로 태동한 현대 설교의 흐름을 '신설교학'(a New Homiletic)이라 명명했다. 그에 따르면, 신설교학은 설교를 청중의 삶 속에 일어나는 하나의 사건(an event)이 되어야 한다고 본다. 설교의 과제는 이제 더 이상 "오늘 설교 내용이 무엇인가?"가 아닌, "오늘 설교를 통해 어떤 일이 일어날 것인가?"라는 물음으로 표현된다[31]고 함으로 설교에서 해석학의 중요성을 지적하고 있다.

신설교학이 추구하는 설교에서의 개인적인 사건화는 본문의 원래적 방식인 이야기 형태를 설교에 적용할 때 가능하다. 이야기는 인간의 원천적 의사소통 방식일 뿐 아니라 청중으로 하여금 그 이야기의 세계에 참여케 하고, 삶에 대한 새로운 통찰을 갖게 인격적인 삶의 변화를 준

---

26) Unyong Kim, "Faith Comes from Hearing," 114-17. 이들의 대표적 작품으로는 H. Grady Davis의 *Design for Preaching*과 Davis James Randolph, *The Renewal of Preaching: A New Homiletic Based on the New Hermeneutic*, (Philadelphia: Fortress Press, 1969)이 있다.

27) Henry Grady Davis, *Design for Preaching*, 157.

28) Unyong Kim, "Faith Comes from Hearing", 116.

29) 김운용, 『설교의 새로운 패러다임』, 128. Davis J. Randolph, *The Renewal of Preaching*, 123-24.

30) 신설교학에 관련한 새로운 해석학에 대한 내용은, 최진봉, "신설교학의 신학적 토대인 해석학에 대한 연구," 「설교한국」 1(2009), 147-186을 참조하라.

31) David James Randolph, *The Renewal of Preaching: A New Homiletic Based on the New Hermeneutic* (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 17-19.

다.[32] 결국 신설교학은 이야기와 같은 성경 본문의 문학 형태를 기초로 한 새로운 의사전달 방식을 통해 인간 생각과 삶에 영향을 주려는 말씀 운동이다.

1970년대를 맞으면서 신설교학 운동은 본격적인 발전의 시기를 맞아 연구에 박차를 가하게 된다. 이 시대를 대표하는 설교학자들로는 찰스 라이스(Charles L. Rice)와 프레드 크래독(Fred. B. Craddock)을 들 수 있다.[33] 라이스는 자신의 저서 『해석과 상상력』(Interpretation and Imagination)에서 실제 이야기 설교 형식(narrative form)을 소개하였다. 이를 기점으로 북미의 많은 설교자들이 이야기 설교에 관심을 갖게 되었다.[34] 그는 진정한 복음은 좋은 설교 형식(Good News in Good Form)을 통해서 더 잘 전달된다고 하면서, 그것이 바로 이야기 설교 형식이라고 하였다. 또한 설교자는 이 이야기를 전하는 사람으로서, 그는 성경에 나타난 복음뿐만 아니라 우리가 사는 세상 삶에 대해서도 이야기로 설교할 수 있어야 한다고 주장하였다.[35]

찰스 라이스가 이야기 활용을 설교에 도입하는 창문을 열었다면, 프레드 크래독은 주로 설교의 방법론에 관심을 가지면서, 귀납법적 설교 형식(inductive preaching)을 통하여 설교에서 청중의 역할(the role of the listener)에 대한 관심을 갖게 하였다.[36] 그동안 전통적 설교는 주로 연역적인 방법을 사용하였다. 이 방법은 어떤 보편적 진리나 성경의 사실 또는 교리를 언급한 후 그것을 대지 등을 통해서 분석하고 논리적으로

32) *Ibid.*, 111.
33) 이들의 대표적인 작품은 Charles L. Rice, *Interpretation and Imagination: The Preacher and Contemporary Literature* (Philadelphia: Fortress Press, 1970)와 Fred. B. Craddock, *As One without Authority* (Nashville: Abingdon Press, 1974), *Overhearing the Gospel*, (Nashville: The Parthenon Press, 1978), *Preaching* (Nashville: Abingdon Press, 1985) 등이 있다.
34) 김운용, 『설교의 새로운 패러다임』, 131.
35) Charles L. Rice, *Interpretation and Imagination*, 66-67.
36) 김운용, 『설교의 새로운 패러다임』, 134.

전개하였다. 이때 설교자가 말하는 자로서 설교의 중심이 되었고, 청중들은 그것을 듣는 피동적 존재에 불과하였다. 그러나 크래독은 이런 연역적인 방식은 효과적인 설교의 걸림돌이 된다고 보았다. 연역적인 설교는 사람들의 삶과 무관해지기 쉬웠고, 상호교류가 없으므로 함께 공감해가는 것이 쉽지 않았다. 또한 설교자가 일방으로 선포하는 설교는 청중들로 하여금 무엇을 생각하게 한다거나 설교에 참여하는 것을 원천적으로 차단하는 단점이 있다. 그래서 크래독은 설교가 청중들의 공감을 불러 일으키며 청중들의 삶 속에서 일어나는 삶의 이야기가 되기 위해서는 청중들의 삶의 정황으로부터, 즉 귀납법적으로 설교가 전개되어야 한다고 주장하게 되었고, 청중들 역시 일방적으로 선포되는 설교를 듣기만 하는 존재가 아니라 설교의 파트너로서 설교에 함께 참여하는 역할을 해야 한다고 강조하였다.[37]

1970년대까지의 신설교학에 대한 관심과 연구의 결과는 1980년대로 들어서면서 본격적인 결실들로 나타나기 시작한다. 이 시기에는 보다 구체적이고 체계적인 다양한 이론과 방법론들이 제시되면서 북미의 신설교학은 한 단계 높은 발전을 이루게 되었다. 이 시대를 대표하는 설교학적 작품으로는 에드문드 스타이믈(Edmund A. Steimle), 모리스 니덴탈(Morris J. Niedenthal), 찰스 라이스(Charles L. Rice)의 『이야기 설교법』(Preaching the Story), 리처드 젠센(Richard A. Jensen)의 『이야기 설교하기』(Telling the Story), 엘리자베스 악트마이어(Elizabeth Achtemeier)의 『창조적 설교』, 그리고 유진 라우리(Eugene L. Lowry)의 『설교의 구성』 등을 들 수 있다. 그리고 1980년대 중반에는 유진 라우리의 『강단에서의 시간』과 데이빗 버트릭(David Buttrick)의 『설교학』 등이 출판되었다.[38]

---

37) 크래독은 자신의 저서 『권위 없는 자처럼』에서 설교가 힘을 얻기 위해서는 설교자와 청중이 선포되는 말씀을 함께 공유할 때 가능하다고 주장한다. Fred B. Craddock, *As One without Authority*, 4, 18.

38) Unyong Kim, "Faith Comes from Hearing," 122–26. 이 시기 대표적 설교학자들

스타이믈, 니덴탈, 라이스는 『이야기 설교법』에서 설교를 "이야기를 나누는 것", 즉 설교자나 청중이나 성경에 나오는 다양한 이야기들을 나누는 것이 설교라고 하면서, 설교의 능력은 곧 이야기를 잘 하는 능력과 같은 것으로 보고 있다.[39] 젠센은 세 가지 형식의 설교(선포 설교, 교훈 설교, 이야기 설교)를 소개하고 있는데, 그의 이야기 설교의 방법은 찰스 라이스의 이야기 설교와 그 형식이나 내용이 비슷하다고 할 수 있다.[40] 악트마이어는 자신의 저서 『창조적 설교』에서 언어와 창조성(language and creativity)에 대하여 언급하면서, 설교의 언어와 형식 속에서 효과적인 전달을 이루기 위한 노력을 주장하고 있다.[41]

무엇보다도 유진 라우리와 데이빗 버트릭은 이 시기에 이야기식 설교와 관련하여 새로운 이론과 방법론을 구체적으로 제시하였다. 라우리는 설교를 마치 한 편의 소설처럼 구성하는 방식(the Homiletical Plot, 구성식 설교)으로 여러 단계를 제안하였고,[42] 버트릭은 설교를 마치 한편의

의 저서는 다음과 같다. Edmund A. Steimle, Morris J. Niedenthal, and Charles L. Rice, *Preaching the Story*, (Philadelphia: Fortress Press, 1980), Richard A. Jensen, *Telling the Story*, (Minneapolis: Augusburg Publishing House, 1980), Elizabeth Achtemeier, *Creative Preaching: Finding the Words*, (Nashville: Abingdon Press, 1980), Eugene L. Lowry, *The Homiletical Plot: The Sermon as Narrative Art Form*, (Atlanta: John Knox Press, 1980). Eugene L. Lowry, *Doing Time in the Pulpit: The Relationship between Narrative and Preaching*, (Nashville: Abingdon Press, 1985), David Buttrick, *Homiletic: Moves and Structures*, (Philadelphia: Fortress Press, 1987).

39) Edmund A. Steimle, Morris J. Niedenthal, and Charles L. Rice, *Interpretation and Imagination*, 134.

40) Unyong Kim, "Faith Comes from Hearing", 124.

41) Elizabeth Achtemeier, *Creative Preaching*, 11.

42) 라우리는 『설교의 구성』(1980)이란 책에서 이 설교의 플롯을 다섯 단계로 나누어서 제시하였다. 1. 평형을 뒤집는 단계 2. 모순을 분석하는 단계 3. 해결의 실마리를 보여주는 단계 4. 복음을 경험하는 단계 5. 결과를 기대하는 단계. Eugene L. Lowry, *The Homiletical Plot: The Sermon as Narrative Art Form*, 25.

영화 장면을 전개하는 방식(the Phenomenological Movement Sermon, 장면 전개식 설교)으로 소개하면서 각 단원의 장면을 연결시키는 기법을 소개하였다.[43]

1987년, 리처드 에스링거(Richard L. Eslinger)는 랜돌프가 새로운 해석학과의 연관성에서 '새로운' 설교학(the New Homiletic)을 '옛' 설교학(the Old Homiletic)[44]으로 대비시킨 것과는 달리 새로운 설교 전통으로 소개했다. 에스링거가 발견한 신설교학의 특징은 해석학적인 관심보다는 성경의 다양한 수사 방식들을 활용하여 설교의 전개 형태와 전달방식을 새로이 함으로 청중의 흥미와 주의를 끌려 했다는 것이다.[45]

1995년 로버트 스티븐 라이드(Robert Stephen Reid)는 에스링거의 방식을 좀 더 세련되게 다듬었다. 이들의 공통된 주장은 언어의 기능에 대한 새로운 이해였다. 언어의 기능에 대한 새로운 이해로 전근대기(premodern)의 행위언어인 구술언어의 힘을 회복해 복음을 전하는 도구가 좀 더 효과적인 것이 되도록 하자는 것이다.[46] 여기서 언어의 중요한 기능을 가진 구술적 언어인 이야기(story)는 삶의 의미를 새롭게 하고, 청중의 내면에 있는 의지를 자극해 구체적인 삶의 변화로 이끄는 매체가 되게 하려 하였다.[47] 이러한 관점에서 루시 로즈(Lucy Atkinson Rose)의

43) David Buttrick, *Homiletic: Moves and Structures*, (Philadelphia: Fortress Press, 1987).

44) 에스링거는 기존의 주제(topical)와 개념(conceptual), 명제(propositions), 예화(illustrations) 중심의 설교 패러다임을 '옛 설교학'(the Old Homiletic)이라 명명한다. Eslinger, *A New Hearing*, 11.

45) *Ibid.*, 13.

46) Robert Stephen Reid, "Postmodernism and the Function of the New Homiletic in Post-Christendom Congregation," *Homiletic* 20/2 (1995), 7-10. 라이드는 프래드 크래독, 헨리 미첼, 유진 로우리, 데이비드 버트릭 들을 신설교학자로 분류한다. *Ibid.*, 2-5를 참고하라.

47) Robert Reid, Jeffrey Bullock, and David Fleer, "Preaching as the Creation of an Experience: the Not-So-Rational Revolution of the New Homiletic," *The Journal of Communication and Region* 18/1 (1995), 1, 6-7.

주장과 의도는 매우 효과적인 것이었다. 그녀는 크래독과 라이스, 로우리로 대표되는 새로운 설교 흐름을 "변혁적 설교"(transformational preaching)로 명명했는데, 이는 그들에게 설교는 "예배자들을 변화시키는 사건"으로 실천되었기 때문이다.[48]

요컨대, 신설교학의 의의는 새로운 의사전달 방식인 이야기를 통해 청중을 능동적으로 복음의 세계에 참여케 하고, 그 경험을 통해 내면의 변화가 일어나고 그들이 자발적으로 믿음의 삶을 살도록 이끄는 실천에 있다.

C. 새로운 수사학

신설교학(the New Homiletic)은 설득을 위한 수사학이다. 전통적 설교는 수사학과 연관을 맺으면서 서서히 이야기와 멀어지게 되었다. 그리하여 이야기로 전해진 기독교 복음은 이야기로 전해지는 것이 아니라 논증하고 설명하면서 설득하는 방향으로 바뀌게 되었다. 특별히 계몽주의 이후 이성과 합리주의적인 사조는 기독교 설교를 합리주의의 틀에 맞추어 설득함으로 합리주의의 틀에 가두었다. 그러나 포스트모던 시대로 접어들면서 사람들은 지적 합리적 사고체계에 반발하기 시작했으며, 이러한 경향은 기독교 설교도 변하지 않으면 안 되도록 영향을 미치게 되었다. 이런 전통적 설교의 수사학에 대한 부작용을 신설교학에서는 바로잡고자 하였다. 설교 형태에 대한 이들의 관심은 고대 수사학에서 주장하는 지적 합리화에 반대하면서도 간접적으로 이성적인 합리주의를 통한 설득 방식을 차용하였다. 고대 수사학자들은 청중을 설득하기

48) 로즈의 이 명명은 "신설교학"이라고 알려진 현대 설교의 새로운 흐름에 붙여진 다양한 이름들 가운데 하나이다. 이 외에 그녀는 신설교학이 "말씀 사건적 설교," "실존적 설교," "시적 설교," "이야기 설교," "상상적 설교," "창조적 설교" 등과 같은 이름으로 명명됨을 주지한다. Lucy Atkinson Rose, *Sharing the Word: Preaching in the Roundtable Church* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 59.

위하여 웅변의 내용보다 말을 어떻게 효과적으로 사용할 것인가에 주된 관심을 가졌다. 이러한 배경에는 논쟁시 말의 내용이나 의미에 집중함으로 효과적인 방법을 간과하여 청중을 설득하는 데 실패한 선구자들의 전철이 있었다. 결국 고대 수사학자들은 말의 내용보다는 말의 배열과 형식, 작문 구성의 우아함 등이 청중을 설득하는 데 보다 효과적이라고 믿었다.[49] 신설교학은 설교의 논리 진술과 전개를 새롭게 구성하여 청중의 복음 경험과 설득(스스로 결단을 내림)을 유도한다. 이러한 점에서 신설교학은 고대 수사학자들이 그랬던 것처럼 수사학의 효율성에 관심을 가지게 되었다. 토마스 롱(Thomas G. Long)은 신설교학을 가리켜 '청중을 위한 수사학적 방법론'이라 명명했다.[50] 뿐만 아니라, 신설교학은 설교의 해석적 딜레마를 수사적으로 극복한다. 즉, 과거에 기록된 성경과 현재 구술되는 설교 사이의 단절을 설교의 다양한 형태와 장치들로 극복하려 했다. 토마스 롱은 이러한 입장을 다음과 같이 뒷받침한다.

> 설교의 이야기, 이미지, 유비, 인간의 경험적 이야기들은 단순히 장식품이 아니다. 그것들은 의사소통을 위한 능동적인 요소들이다. 그것들은 청중들의 마음에 어떤 사건이 발생케 하는 강력할 뿐만 아니라 때로는 혼란을 가져오는 시적인 장치들이다.……이러한 것들을 사용함으로 우리는 오늘 우리의 삶의 의미와 복음의 의미 사이를 연결하는 특수한 다리를 만들게 된다.[51]

49) Robert Stephen Reid, "When Words Were a Power Loosed: Audience Expectation and Finished Narrative Technique in the Gospel of Mark," *The Quarterly Journal of Speech*, 80(1994), 427-47.
50) 화갑기념 헌정 위원회 편, 『청해 정장복 박사 화갑기념 논문집』, 141.
51) 토마스 롱/ 정장복, 김운용 옮김, 『증언으로서의 설교』(서울: 쿰란 출판사, 1998), 340.

결국, 신설교학은 수사학을 사용한 복음의 전인적 경험과 청중의 설득을 향한 '새로운 수사학'(a new rhetoric)이라 해도 과언이 아니다. 데이비스와 미첼의 통찰 아래에서 신설교학은 단순히 진부한 옛 것을 대신하는 '새로운' 어떤 것이 아니다. 더욱이 그들의 귀납적 전개나 이야기식 형태는 청중의 관심과 흥미를 끌기 위한 '또 다른' 기술만도 아니다. 그것은 청중으로 복음을 온전히 경험하고, 믿음의 삶을 살도록 하는 설득의 수사학이다.

그러나 신설교학은 메이어(Meyer)가 불트만의 신학을 크래독(Craddock)에게 전수해 주면서 시작되었다고 인식되고 있다. 이들의 신학을 수정주의 신학(자유주의 수정주의 신학)이라 부른다. 수정주의 신학은 비기독교인들이 이해할 수 있는 방식으로 진리를 전달하자는 것이다. 비기독교인들이 이성적으로 기독교를 받아들일 수 있도록 기독교의 특정 진리를 내세우지 말고 합리적인 내용으로 기독교를 대변하자는 것이다. 이들은 종교의 공동 본질을 발견하려는 다원주의를 마다하지 않음으로 수정주의 신학이라 부르며 그들을 "시카고 학파"라 불렀다.[52] 그들이 비기독교인들에게 기독교 진리를 전하는 것을 가장 중요한 신학적 사명으로 생각하였기 때문에 수사학을 중요하게 생각하였다. 이러한 이유로 수사학을 기독교 진리의 고유성보다 더 중요하게 생각함으로 문제를 지니고 있다.

III. 후기 신설교학

A. 후기 신설교학의 등장

모든 설교자가 기독교 진리를 잘 전할 수 있는 방법을 찾았듯이, 어거스틴은 그리스도교 교양 제4권에서 기독교 진리를 어떻게 전달하고 가

52) William C. Placher, *Unapologetic Theology*, 정승태 역, 『비변증론적 신학』 (서울: 은성, 2003), 242-43.

르칠 것인가에 대하여 언급한다. 그는 자신의 논의가 수사학을 강조하는 것이 아니라고 하지만, 분명히 고대 수사학이 설교 전달의 효율성을 높이는 하나의 방법임을 암시하고 있다. 그는 논의의 서두에서 설교자에게는 능변(能辯)보다는 지혜(知慧)가 더 중요하다고 강조하면서, "달변이 결여된 지혜는 국가에 조금밖에 이바지 못하지만 지혜가 결여된 달변은 지나치게 해로울 따름이며 조금도 이로운 데가 없다"고 주지한다.[53] 논의를 마치기에 앞서 그는 또다시 기독교 진리의 중요함을 다음과 같이 강조한다. "그(교사)는 연설에서도 말보다는 내용으로 사람들 마음에 들고자 하며, 보다 진실한 말이 아니면 보다 훌륭한 말이라고 여기지 않고 교사가 말에 봉사하는 것이 아니고 말이 교사에 이바지해야 한다고 본다."[54] 어거스틴이 볼 때, 성서의 기자들은 말의 언변만이 아닌 지혜를 소유한 자들이었다.[55] 어거스틴은 성서 기자들의 화술에 대해 말하면서, 수사학 자체의 중요성보다 설교에서 수사학의 보조적인 필요성을 제시하였다. 결국 청중을 설득하는 능력은 설교자의 수사적 달변보다는 하나님의 지혜인 복음에 있다는 것이 기독교 설교에 대한 어거스틴의 확신이었다.

설교자에게 수사적 달변보다는 하나님의 지혜인 복음이 더 중요하다는 어거스틴의 확신이 1997년을 기점으로 북미의 몇몇 설교학자들 사이에서 부활했다. 이들은 지난 40여 년간 현대 설교학계에 커다란 영향력을 끼친 신설교학의 수사적 달변(達辯)이 도리어 기독교 복음을 약화시

53) 아우렐리우스 어거스티누스/ 성염 역, 『교부문헌 총서 2: 그리스도교 교양』 (왜관: 분도출판사, 1989), V-8. 어거스틴은 세속 수사학을 따르는 일반 연설이나 웅변과 기독교 설교를 차별화했다. 그에게 기독교 설교는 그 전달 방법에 있어서 세속 수사학의 도움을 받지만, 그것이 기독교 설교자의 주된 관심이 아니라 보다 심원한 하나님의 지혜가 설교의 주된 주제와 관심이 대상이 되어야 했다.

54) *Ibid.*, XXVIII 61.

55) *Ibid.*, VI9-10.

키는 우(愚)를 범하게 됨을 인식했다.[56] 토마스 롱이 주지한 대로, 크래독을 위시한 신설교학은 수사학(rhetoric)을 중요시하였다.[57] 그러나 롱의 기대와는 달리 신설교학은 또다시 신학과 수사학 간의 균형을 상실했다. 교회가 이야기와 같은 새로운 수사학의 적절한 기여에 관심을 가졌으나, 어느 누구도 의도하지 않았지만, 이제는 신학(theology)이 수사학에 의해 구석으로 밀려나 있었다.[58] 이러한 균형의 상실을 감지한 설교자들로부터 기독교 설교의 본질을 회복해야 한다는 지적이 나오기 시작했다.

1991년 로널드 알렌(Ronald J. Allen)은 설교는 신학 행위(a theological act)로서 앞으로 설교학의 주된 관심사는 신학적 성찰이 되어야 한다고 내다봤다.[59] 그 후 여섯 해가 지난 1997년 북미 설교학계에 세 권의 책이 소개되었다. 이들은 루시 로즈의 『Sharing the Word』, 찰스 캠블의 『Preaching Jesus』, 메리 케더린 힐커트(Mary Catherine Hilkert)의 『Naming Grace』[60] 등으로 이들은 신설교학의 수사학적 한계를 제기하기 시작했다. 이들의 의의는 신설교학에 대한 평가와 더불어, 이후 설교의 신학적 방향을 제시했다는 점이다. 폴 윌슨(Paul S. Wilson)은 이러한 현상을 가리켜 "신설교학을 넘어서거나(not necessarily an ally of the New Homiletic) 또 다른 흐름들의 등장"이라고 규정한다.[61] 이들은 기독교 설교가 수사학

---

56) 화갑기념 헌정 위원회 편, 『청해 정장복 박사 화갑 기념 논문집』, 129.
57) *Ibid.*, 131-41.
58) Campbell, *Preaching Jesus*, 147-80 참조하라. 『청해 정장복 박사 화갑 기념 논문집』, 129.
59) Ronald Allen, "Agenda in Homiletics," Papers of the Annual Meeting of the Academy of Homiletics (Fuller Theological Seminary, December 5-7, 1991), 35.
60) Mary Catherine Hilkert, *Naming Grace: Preaching andthe Sacramental Imagination* (New York: Continuum, 1997).
61) Paul Scott Wilson, *Preaching and Homiletical Theory* (St. Louis: Chalice Press, 2004), 137.

과 같은 형식적인 면과 함께 내용적인 면, 즉 신학적 측면을 보다 중시해야 한다는 점을 강조하면서, 신설교학에 대한 보완을 주장하고 있다.[62] 아직 자신들의 그룹을 명명할 설교학적 합의나 이름을 부여 받지는 못했지만, 몇 가지 점에 있어서 임시적 공통점을 갖는다. 첫째, 이들은 신설교학의 그늘 아래에서 자라났다. 둘째, 그러나 신설교학의 수사적 설교의 한계를 인식하면서 자신들을 그것과 차별한다. 셋째, 수사학의 효율성에 경도된 설교학의 한계를 극복하는 신학적 보완을 제시한다. 한 마디로, 1997년 이후, 신설교학의 한계를 극복하려는 설교 규범이 등장했다는 것이다. 그러므로 폴 윌슨의 인식을 토대로, 신설교학의 한계를 극복하고자 등장한 그 이후의 설교 담론을 '후기 신설교학'(a Post-New Homiletic)[63]이라 명명할 수 있다.

B. 신설교학에서 깨어나기

'후기 신설교학'(a Post-New Homiletic)에 대한 새로운 자각은 '신설교학'(the New Homiletic)이 가지고 있는 잠재적 문제가 드러나면서 시작한다. 루시 로즈는 청중 중심적 설교를 약속하는 신설교학이 가지는 모순을 고발한다. 그녀에 따르면, 크래독에 의해 제창된 청중 중심의 권위 없는 설교는 이상일 뿐 그들의 설교는 여전히 설교자 중심이며, 오히려 청중과 설교자 간의 거리를 더욱 심화시킨다.[64] 왜냐하면 신설교학이 말하는 청중의 복음 경험은 서재에서 설교자가 경험한 것에서 기인함으로 실제로는 청중의 경험이 아닌 설교자의 경험의 전이라는 것이다.[65]

---

62) 최진봉, "후기 신설교학의 등장에 관한 연구," 「신학과 실천」 제 22호 (2010.2), 177.

63) New Homiletic 앞에 붙는 영어 정관사 "the"와 달리 Post-New Homiletic앞에 붙은 부정관사 "a"에 유의하라. 신설교학은 현대 설교학 내에서 특징 지을 수 있는 하나의 범주를 이루고 있다. 반면 후기 신설교학은 아직 하나로 특정화되지 않은 대안적 흐름이라는 점에서 영문 표기의 차이를 갖고 있다.

64) Rose, *Sharing the Word*, 78-79.

신설교학은 설교자의 권위 문제보다는 지나치게 청중 중심의 이론을 강조하고 있다. 물론 그동안의 설교 방식이 설교자 중심이었던 것은 부인할 수 없다. 그러나 지나친 청중의 권위에 대한 관심은 설교자의 권위가 없어지는 것에 대하여 미처 생각을 못함으로 다른 문제가 생겼다. 설교자는 청중과 똑같은 한 인간이기도 하지만 그는 하나님의 말씀을 전하도록 부름 받은 사람이다. 이것은 청중뿐만 아니라 설교자도 권위가 있어야 함을 의미한다. 설교자를 어떻게 인식하느냐의 문제는 설교자 자신의 정체성뿐만 아니라 청중에게도 큰 영향을 미치게 된다. 오늘 포스트모던 사회의 탈권위적 경향은 모든 권위에 대해서 부정적이지만, 하나님의 말씀을 전하는 강단의 권위는 진정한 의미에서 바로 세워져야 한다. 그것은 설교자 때문이 아니라 그가 전하는 것이 하나님의 말씀이기 때문이다.[66)]

신설교학은 더 이상 복음을 명제적 요지로 전달하지는 않는다. 그 대신 이제 '설교자'의 경험을 전달한다. 이런 점에서 존 맥클루어(John S. McClure)의 비판은 옳다. "설교 시 청중의 '참여'를 말하는 신설교학은 문제가 있다. 그들은 청중을 설교에 참여시키지 않고 그들의 조언을 구할 뿐이다."[67)]

로즈는 신설교학이 성경해석의 권위를 설교자에게 두는 한 여전히 설교자 중심성에서 벗어나지 못한 것이라고 지적한다. 설교에서 가장 중요한 성경 해석의 권위를 청중이 아닌 설교자에게 두어야 하는 현실이

65) 프래드 크래독/ 김운용 옮김, 『권위 없는 자처럼』(서울: 예배와 설교 아카데미, 2004), 113, 142. 유진 로우리/ 이연길 옮김, 『이야기식 설교 구성』, (서울: 한국장로교출판사, 1996), 26, 30-31.

66) 커뮤니케이션 이론가인 마샬 맥루한은 "미디어가 곧 메시지"라고 하였다. 이 말은 메시지의 내용도 중요하지만 그것을 전달하는 미디어가 어떤 것이냐도 중요하다는 의미다. Marshall McLuhan, *Understanding Media*, 박정규 역, 『미디어의 이해』(서울: 커뮤니케이션북스, 2001), 7-24.

67) John S. McClure, *The Roundtable Pulpit: Where Leadership & Preaching Meet* (Nashville: Abingdon Press, 1995), 46.

있기 때문이다.[68] 신설교학이 말하는 청중의 복음 경험은 성경 해석의 특정한 전제(pre-understanding)하에 발생한다.[69] 이 해석적 전제는 인간 실존에 대한 물음으로, 설교자가 이 물음을 가지고 본문에 접근할 때 청중의 경험을 유도해 낼 수 있다. 그런데 여기서 그 해석적 물음을 알고 있는 해석의 주체는 청중이 아닌, 설교자라는 것이다.[70] 그러므로 신설교학이 구현하는 청중의 복음 경험은 여전히 설교자 중심적이다. 결국, 전통적 설교학에서 나타나는 설교자의 '권위'는 신설교학에서도 형태만 다를 뿐 그대로 지속된다고 할 수 있다.

찰스 캠블은 신설교학의 공헌으로 그들이 시도한 성경 본문과 설교 형태간의 유기적 관계 정립을 든다. 그러나 그들이 말하는 복음의 경험은 특정한 설교 형식을 전제한 경험이라는 점에서 신설교학의 우(愚)를 지적한다. 신설교학은 그 형식(form)에 중점을 두는 것이 자칫 잘못하면 설교자들로 하여금 설교 형식에 치우쳐 메시지의 내용을 소홀히 할 개연성을 갖게 한다. 이야기는 사람들의 흥미를 끄는 좋은 수단이지만 이것이 만일 사람들의 흥미를 끄는 수단으로만 이용된다면 심각한 문제가 아닐 수 없다. 설교학자 그래함 존 스톤은 우리 시대 설교자들을 향하여 청중들의 관심을 끌기 위해서 메시지를 희생하지 말라고 경고하고 있다.[71] 설교의 형식은 설교의 내용을 보다 효과적으로 전달하기 위한 틀이지 그것이 주(主)는 아니다. 그러므로 기독교 설교는 형식 이전에 먼저 충실한 내용을 가지고 거기에 적절한 형식을 택하여 전해지도록 해야 한다.[72] 그리고 성경 본문의 형식을 따를 때 가장 적절한 것이

---

68) Rose, *Sharing the Word*, 79. John Burke, ed. *A New Look at Preaching* (Wilmington: Michael Glazier, 1983), 45참조.
69) 크래독, 『권위 없는 자처럼』 86, 118-19, 로우리, 『이야기식 설교 구성』 29, 최진봉, "신설교학의 신학적 토대인 해석학에 대한 연구," 163-164 참조하라.
70) Paul J. Achtemeier, "How Adequate Is the New Hermeneutic?" Theology Today, 23/1 (1996): 103; Lose, "Whither Hence, New Homiletic?" 261.
71) Graham Johnston, *Preaching to a Postmodern World*, 105.

된다.

다시 말해, 신설교학은 그리스도 복음의 고유성이 아닌, 이야기나 플롯과 같은 설교 형식이 기독교 설교의 중심 의제가 되었고, 예수 그리스도 안에 역사하는 하나님이 아니라, 마치 특정 형식이 구원 사건을 담보하는 것처럼 실천된다는 것이다.[73] 뿐만 아니라, 신설교학은 본문의 해석 과정에서 인간의 경험을 보편화하고 극대화함으로써 예수 그리스도를 개인의 실존적 고민에 대한 해답으로 환원해 버린다.[74]

이것은 물론 그동안의 많은 설교들이 청중들의 삶과는 무관하게 진행된 것에 대한 반성에 연유한 것으로서, 이들은 하나님의 말씀이 청중의 삶과 관련을 갖도록 많은 노력을 기울였다. 그러나 이것이 갖는 문제는 인간의 개인적 경험이 하나님의 말씀보다 우선될 수 있다는 위험성이다. 하나님의 말씀의 표준보다는 인간의 주관적 기준이 앞설 경우 하나님의 말씀은 그에게 필수적인 것이 아니라 선택 사항이 돼버릴 가능성이 있다. 인간의 경험이 앞설 때 하나님의 말씀은 인간을 위한 봉사의 도구로 전락되고 말 것이다.[75]

---

72) 여기서 생각해야 할 것이 설교의 신학적인 문제다. 즉 기독교 설교가 그 형식(틀) 못지않게 중요시해야 할 것이 설교의 내용, 곧 설교의 신학적 측면이라는 것이다. 따라서 신설교학의 문제점을 지적하고 이를 보완하려는 입장(후기 신설교학, a Post-New Homiletic)에 선 루시 로즈(Lucy A. Rose)와 찰스 캠벨(Charles L. Campbell) 등은 "기독교 설교의 신학적 본질과 역할의 회복"을 강조하고 있다. 최진봉, "후기 신설교학의 등장에 관한 연구," 177.

73) Campbell, *Preaching Jesus*, 167-180. 제임스 톰슨(James W. Thomson)은 신설교학의 주된 관심은 설교의 전달 테크닉과 형식으로 설교의 더 큰 신학적 의제는 상실했다고 지적한다. 심지어 신설교학은 자기모순에 빠지고 말았는데, 본문과 설교 형태간의 유기적 관계를 주장하면서도 그들 자신은 성경 본문의 다양한 장르들을 귀납적 이야기식 형태로 전달하려는 강박관념을 보이고 있다고 언급한다. 제임스 톰슨/ 이우제 옮김, 『바울처럼 설교하라』 (서울: 크리스찬출판사, 2008), 14-15.

74) Campbell, *Preaching Jesus*, 141-145.

75) 신설교학에 대한 문제를 제기한 찰스 켐벨은 체험에 대한 강조는 결국 하나님을 인간의 체험에 의존하도록 만드는, 즉 인간의 체험 없이는 결코 하나님을 인정하려 하지 않는 신학적 상대주의(theological relationalism)를 초래할 수

성경의 이야기가 청중의 경험과 연결되도록 하는 것이 중요하지만 실제적으로 예수 그리스도의 이야기는 인간의 이야기와 불연속적이며, 기독교 복음이 함양하는 믿음의 경험도 인간의 보편 경험과 불연속이다.[76] 결국, 신설교학은 형식주의(formalist)나 구조주의(structuralist)라는 틀 안에 갇혀 기독교 복음의 고유성과 독특성을 희석시키고 말았다는 게 캠블의 평가다.

1997년 로즈와 캠블의 책과 더불어 소개된 책이 메리 케더린 힐커트(Mary Catherine Hilkert)의 『Naming Grace』이다. 그녀에 따르면, 이야기식 설교로 대표되는 현대 설교는 대체로 낭만적인 문학이나, 삶의 피상적인 이야기, 혹은 대중 매체들에서 설교의 이야기들을 가져옴으로 일반 청중들이 경험하는 이야기를 가져오지 못한다. 현대 이야기식 설교는 여전히 청중들의 솔직한 실존 경험인 고통과 실패를 말하지 않는다. 오히려 삶의 일반적인 이야기(life-story)나 세속 문화에서 가져오는 이미지들(image)은 예수의 죽음과 부활이라는 복음의 깊이와 능력을 비하하는 요소로 작용한다.[77] 교회의 청중들은 이러한 설교에 반감을 나타낸다.

뿐만 아니라, 같은 해인 1997년 로버트 휴(Robert G. Hughes)와 로버트 카이저(Robert Kysar)는 이야기식 설교로 대표되는 새로운 설교 흐름의 영향을 평가하면서, 북미의 새로운 설교 흐름은 기독교 설교가 갖는 신학적 혜안(theological acumen)을 어둡게 하는 데 일조했다고 지적한다. 즉, 대지 중심의 명제적 설교가 퇴락하면서 의도하지 않았던 결과가 파생되었는데, 새로운 방식의 설교들은 개인적인 문제나 사회적인 이슈

있다고 지적한다. Charles L. Campbell, *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Thelogy*, 이승진 역, 『프리칭 예수』 (서울: 기독교문서선교회, 2001), 127-29.

76) Hendrikus Berkhof, *Christian Faith: An Introduction to the study of the Faith* (Grand Rapid: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1979), 17. 롱, 『증언으로서의 설교』, 73-74.

77) *Ibid.*, 90-92.

들에 한정적으로 매몰되어 청중의 관심사와 떨어진 경험을 나눌 뿐 아니라 그것들의 근저에 있는 신학적 가르침을 명료화하는 데 실패했다는 것이다.[78] 그동안 이야기식 설교는 성경의 이야기가 전달하는 신학적 의미들에 관심을 두기보다는 플롯의 기능을 빌려 청중의 내면적 불안에 심리적 안정을 주는 데 집중했다. 이는 설교가 현대 사회의 문화적 흐름에 편승한 결과로 결국 기독교 설교가 갖는 신학적이며 교육적인 기능이 둔화되고, 공동체로서 교회의 정체성이 도외시되고 말았다.[79]

캠벨은 신설교학의 또 다른 문제점으로 먼저 이런 설교 형태가 예수 그리스도를 드러내기보다는 인간들의 실존적 필요를 우선시하고 있다는 것을 지적하고 있다. 즉 성경에 있어서 중요한 핵심은 설교의 형식-이야기식 설교 형식-이 아니라 그 이야기를 통해서 성경에서 말하고자 하는 예수 그리스도의 정체성이 드러나야 한다.[80] 그러나 이야기식 설교는 설교 형식을 우선하면서 예수 그리스도의 교훈보다 사람들의 필요와 흥미에 초점을 맞출 가능성이 많다는 것이다. 그리고 그는 신설교학이 갖는 또 하나의 문제점으로 설교가 청중 개인들의 실존과 경험에 초점을

---

78) Robert G. Hughes and Robert Kysar, *Preaching Doctine: For the Twenty-First Century* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 3. 폴 윌슨에 따르면, 명제적 진술을 회피하는 설교는 전제 군주적(a form of tyranny)일 수 있다. 왜냐하면 열린 결말(open-ended)이라는 기치하에 청중은 설교자로부터 아무런 도움 없이 설교가 의미하는 바를 찾아내도록 요구받기 때문이다. 그러나 설교가 의미하는 바를 확실히 제시할 때, 청중은 오히려 그것에 응답할수 있는 자유를 갖게 된다. 이런 점에서 연역적 명제 설교는 청중을 돕는, 청중을 위한 설교로 재평가될 필요가 있다. Wilson, *Preaching and Homiletical Theory*, 23과 톰슨, 『바울처럼 설교하라』, 17 참조하라.

79) 로버트 휴와 로버트 카이저는 현대 이야기식 설교를 배태시킨 문화적 요인들을 다섯 가지로 든다. 첫째, 북미 사회의 실용적 소비주의(practical consumerism), 둘째, 극대화된 개인주의(radical individualism), 셋째는 문제해결을 위한 신속성과 단순성 추구, 넷째는 추상적 개념(concepts and abstractions)에 대한 문화적 불신, 다섯째는 옛 전통에 대한 가치 소홀이다. Highes and Kysar, *Preaching Doctrine*, 3-5.

80) *Ibid.*, 271-72.

맞춤으로써, 예수 그리스도를 예배하는 신앙공동체를 세우고 강화하는 데 한계성을 가지고 있다는 것이다. 즉 체험 지향적 설교는 청중들로 하여금 설교를 지나치게 개인주의적 관점에서 받아들이도록 함으로써 교회 공동체를 세우는 데 크게 도움이 되지 않는다는 말이다.[81] 이러한 문제점을 제기한 켐벨은 이제 신설교학이 예수에 대한 정체성을 선포하고, 개인의 경험과 함께 교회 공동체를 세워 나가는 것에 보다 적극적인 관심을 가져야 할 것이라고 주장하였다.

마지막으로 2001년 제임스 톰슨(James W. Thomson)이 제기한 신설교학의 한계는 비기독교 문화권과 포스트모던 시대에 자리한 한국 교회를 생각할 때 의미심장하다. 그에 따르면, 신설교학은 1950-60년대 서구의 기독교 사회(Christendom)를 전제한 설교운동으로 그들의 청중은 기독교 전통 안에서 성경의 세계와 이야기를 듣고 자란 세대들이다. 그러므로 그들에게 복음의 의미를 간접적(귀납적)인 방식으로 전해 듣는 것은 매우 신선했으며 유효했다.[82] 한 마디로 청중은 설교자가 직접적으로 명시하지 않아도 무엇을 전제한 이야기인지 이미 알고 있는 자들이다. 그러나 포스트모던 사회는 후기 기독교 사회(a post-Christendom)로 청중들은 더 이상 기독교 전통 속에서 자라지 않았다. 그들은 기독교가 상대적 가치가 된 이교 문화 속에서 자란 세대들이다.[83] 그들은 설교자가 직접적으로 명시하지 않는 이상 설교가 전제하는 성경 이야기를 알지 못한다. 이런 점에서 후기 기독교 사회의 설교 상황은 사도 바울이 처했던 전(前) 기독교 사회(pre-Christian culture)의 상황과 연결선상에 있다고 할 수 있다. 즉, 오늘날 설교는 다양한 가치관과 믿음, 비전들의 혼재 속에 그리스도 복음이 요청하는 고유한 가치관과 윤리적 비전을 제시해야 하는 상황에 직면해 있다.[84] 이러한 상황 인식하에 폴 윌슨은 그동안

---

81) *Ibid.*, 198-90.
82) 톰슨, 『바울처럼 설교하라』, 12-13.
83) Campbell, *Preaching Jesus*, 121.

신설교학의 주된 의제가 설교에 대한 청중의 감성적 경험이었음을 지적하면서, 이제 설교학은 우리 시대에 복음은 과연 어떤 소식이며, 복음이 요청하는 삶이 무엇인지를 명확히 하는 것을 그 중심 과제로 삼아야 한다고 역설한다.[85] 그러므로 이야기와 이미지 등을 통한 신설교학의 간접적 복음 제시 방법은 후기 기독교 사회 속에서 진지하게 재고되어야 한다.

제임스 톰슨의 지적은 오늘날 한국 교회 강단에 큰 의미를 준다. 한국 설교의 청중은 기독교가 아닌 타 종교의 신앙 전통이 지배적인 토양 안에 있다. 게다가 포스트모던 사회 속에서 한국의 청중은 기독교를 상대적 가치로 받아들이는 문화 속에서 살고 있다. 이러한 한국 청중의 상황을 고려할 때, 북미의 기독교 사회(Christendom)를 전제로 발흥하여 간접적 전달 방식을 택하는 신설교학은 한국 강단에서 그 한계를 노출하며, 나아가 신학적인 재고와 목회적인 보완이 요청된다.

C. 신학적 수사학(Theo-Rhetoric)

신설교학(the New Homiletic)이 청중설득을 위한 수사학의 효율성에 집중한 입장이라면, 후기 신설교학(a Post-New Homiletic)은설교의 기독교 진리에 주목하는 설교 입장이라 할 수 있다. 후기 신설교학이 주목하는 설교의 방향은 공동체의 대화, 기독론적 서사 설교, 그리고 설교의 수사학으로서 율법과 복음의 신학 등으로 말할 수 있다. 이런 점에서 후기 신설교학은 일반 예술과 문학적 구성에 기초한 신설교학을 신학화한 '신학적 수사학'(theo-rhetoric)으로 부를 수 있다.

---

84) 톰슨, 『바울처럼 설교하라』, 13-14.
85) Paul Scott Wilson, "Preach the Text or Preach the Gospel?" Toronto School of Theology Homiletics Seminar 1/1 (2007), 6-7.

1. 공동체의 대화

로즈는 "공동체의 대화"(communal conversation)라는 이미지를 통해 설교의 신학적 방향을 제시한다. 이러한 방향성은 맥클루어의 공조적 설교(cóllaborative preaching)에서부터 출발하는데, 맥클루어는 만인(친구와 이방인)에게 생명을 허락하시고 그리스도 안에서 만물(교회와 세상)을 평등하게 부르시며, 하나 되게 하시는 하나님의 말씀을 확신한다.[86] 이 신학적 확신이 교회 공동체에 속한 모든 사람들이 설교자와 함께 해석과 선포의 소명을 받은 자로 수용케 한다.[87] 이런 확신 위에 맥클루어는 "원탁"(roundtable) 이미지를 사용하여 대안적 설교 사역을 요청한다. 원탁은 사람들이 함께 둘러 모여 앉는 자리로서 차별 없이 함께 머리를 맞대 대화하고, 협력하는 자리이다. 이렇듯 설교자의 서재는 이제 개방적인 원탁이 되어야 한다. 그곳에서 청중들은 자신들의 다양한 삶에서 해석된 본문의 의미를 나누고 설교자와 함께 설교 주제를 설정해 갈 수 있다.[88] 맥클루어가 말하는 설교자와 청중과의 대화로서의 설교는 설교 시 설교자와 청중 간에 이루어지는 대화식 설교를 말하지 않는다. 맥클루어의 대화는 설교 준비와 해석 과정에서의 설교자와 청중 간의 대화적 공조를 뜻하는 말이다.

맥클루어의 신학에 공감하면서 로즈는 설교자 한 사람의 말(언어)이 지닌 편견과 모호성, 역사 제한성을 인식한다.[89] 그러나 그 한 사람의 말의 제한성이 신앙 공동체의 대화로 보완될 때, 비록 임시적이지만 오늘의 상황에 보다 진실된 복음의 의미를 발견하게 된다. 그러므로 설교의 목적은 한 사람의 설교자가 발견한 사상이나 경험을 전달하는 것이

86) McClure, *The Roundtable Pulpit*, 17–19.
87) *Ibid.*, 21–25.
88) *Ibid.*, 48–50.
89) Rose, *Sharing the Word*, 90–91.

아니다. 설교는 하나님의 다양한 백성들을 말씀 주변으로 불러 모아 그곳에서 그들의 대화를 재개하고 촉진하는 것이다.[90] 로즈에게 신앙 공동체의 대화란 공동체의 소외된 자들을 비롯한 다양한 사람들의 경험을 함께 듣고 나누는 행위이며, 특별히 예수 그리스도의 복음의 빛 아래서 재해석된 그들의 경험을 나누는 행위이다.[91] 이 대화를 통해 편견으로 나누인 공동체가 결속되고 온전한 신앙 공동체로 세워진다. 설교가 이러한 대화가 될 수 있는 힘은 설교자와 회중 모두가 제사장으로 부름 받았다는 확신이며, 이것은 그들 모두가 신앙 공동체의 일원으로 하나님의 말씀을 해석하고 증거하도록 부름 받았다는 확신이다.[92] 로즈에게 설교의 전달 형태는 그리 큰 과제가 아니다. 그녀의 주된 설교학적 과제는 본문의 해석자가 누구인가(특정 개인/그룹인가? 아니면 소외 계층을 포함하는 공동체인가?)와 인간의 경험을 계시 발견의 주요 자리로 수용하는 데 있다.

2. 기독론적 서사(Christological Narrative)

신설교학의 영향으로 '서사', 혹은 '내러티브'(narrative)라는 말이 친숙해졌지만, 후기 신설교학의 담론에서 사용되는 내러티브는 신설교학의 그것과 차별된다. 신설교학이 말하는 내러티브는 주로 플롯(plot)을 중심한 설교의 구성 방식을 가리키는 반면, 후기 신설교학은 '신학'으로서의 내러티브를 말한다. 즉, 신설교학의 내러티브는 전달 형식으로서 신학과 별개로 드라마나 연극과 같은 예술 혹은 문학 형식에서 차용하지만, 후기 신설교학의 내러티브는 예수 그리스도의 서사인 '삶-죽음-부활'을 통해 드러나는 하나님의 구원하시는 플롯을 말하기에 그들의 내러

90) *Ibid.*, 90, 93.
91) *Ibid.*, 89, 92, 95.
92) *Ibid.*, 93, 94.

티브 설교로 제시한 대표적 학자는 장로교 설교 신학자인 찰스 캠블과 로마 가톨릭 조직 신학자인 메리 캐더린 힐커트이다. 이들은 계시 이해에 있어서 서로 대비를 이루지만,[93] 이들 모두 예수의 '삶-죽음-부활'의 서사를 성경과 청중의 세계를 연결하거나 청중의 삶을 재해석하는 해석학적 렌즈로 사용하고 있다는 점에서 기독론적 서사 설교로 접근할 수 있다. 그리고 이 둘의 서사 설교는 그들의 계시 이해에 따라 유형적(typological) 서사 설교(캠블)와 성례적(sacramental) 서사 설교(힐커트)로 나눌 수 있다.

a. 유형론적 서사 설교 (캠블)

현대 이야기 설교로 대표되는 신설교학의 주된 관심이 "예수 그리스도를 어떻게 청중의 삶에 이해시킬 것인가?"였다면, 캠블의 관심은 "예수가 누구인가?" 그 자체이다. 그에게 설교는 인간의 삶을 억압적 세계와 힘으로부터 자유케 하는 신학적 실천으로서의 예수님의 사역이다. 그리고 오늘의 설교가 이러한 예수의 정체성을 선포함으로 그 사역은 지속된다. 여기서 예수의 서사적 삶(삶-죽음-부활)은 그 어느 것으로도 대치될 수 없는 그분의 독특한 정체성을 선포한다.[94] 성경은 예수의 '삶-죽음-부활'로 드러나는 하나님의 구원 이야기로서, 하나님은 예수의 서사적 삶을 통하여 세계를 구원의 길로 인도하신다. 예수 그리스도의 서사가 하나님의 구원하시는 통치 질서이다.[95] 이런 점에서 예수의 서사는 캠블

---

93) 캠블과 힐커트의 관계는 바르티안의 변증적(dialectical) 계시 이해와 에드워드 쉬킬레백스(Edward Schillebeeckx)의 성례적(sacramental) 계시 이해와의 대비로 일컬을 수 있다. 캠블은 하나님의 세계는 인간의 경험과 연속되지 않는 독특한 세계이기에 인간의 삶에 견주어 이해될 수 없다고 주장한다. 반면 힐커트는 하나님의 임재는 인간의 삶과 경험 속에서 유비적으로 드러난다고 본다. 힐커트는 틸리키안의 상관적 계시 이해가 자신의 성례적 계시 이해와 바르티안의 변증적 계시 이해를 연결하는 가교가 될 수 있다고 본다. Campbell, *Preaching Jesus*, 192와 Hilkert, *Naming Grace*, 24-27 참조하라.

94) Campbell, *Preaching Jesus*, 190-91, 199.

의 설교를 이끌고 가는 복음의 논리적(the logic of the gospel) 핵심이다. 하나님이 세상을 구원하시는 방식으로서 설교는 비복음적 논리 안에 있는 청중의 이야기를 예수의 삶의 방식을 차용함으로 복음적 논리인 하나님의 이야기로 끌어들인다.[96] 예수를 선포한다는 예수의 죽음을 통해 부활에 이르는 서사적 삶을 선포하고, 청중을 그 삶의 방식으로 초청하는 것이다.[97]

캠블은 비복음적 논리 안에 있는 청중의 세계를 하나님의 자유케 하는 세계로 끌어들인다는 설교 신학적 과제를 본문에 대한 유형론적 해석으로 실행한다. 한스 프라이(Hans Frei)의 유형론적 해석을 따르면서, 캠블은 복음서의 예수를 이스라엘 역사의 구현과 완성으로 볼 뿐만 아니라, 그분의 내러티브에서 오늘 교회의 정체성과 믿음의 공동체의 삶의 방식을 발견한다고 본다.[98] 즉, 그는 성경의 사건과 이야기를 오늘의 교회가 모범으로 삼아야 하는 삶의 유형으로 읽는다. 따라서 그의 설교는 성경의 상황 혹은 이야기에서 오늘날 청중의 상황을 대입시키는 유형적 전개를 갖는다.[99]

b. 성례적 서사 설교(힐커트)

힐커트에게 있어서 설교는 성례적 사건이다. 하나님은 인간의 언어를 통하여 인간의 삶의 자리 한가운데 자신을 계시하신다. 하나님의 자기

---

95) *Ibid.*, 192, 200.
96) *Ibid.*, 197, 202.
97) 헨리 나우웬(Henri J. M. Nouwen)은 "성령 안에 사는 삶이란, 예수님 삶의 특징처럼 아버지를 향해 순종의 관계에 들어선 자들이 예수님의 지상 강림-성육신, 죽음, 부활-을 계속 뒤이어 사는 삶입니다"라고 말했다. 헨리 나우웬/ 윤종석 옮김. 『모든 것을 새롭게』(서울: 두란노, 2000), 52.
98) Hans W. Frei, *The Identity of Jesus Christ: the Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1997), 128-30.
99) *Ibid.*, 254-57.

계시는 곧 세상을 구원하시는 은혜의 사건이다. 힐커트에 따르면 하나님의 은혜는 청중의 삶의 자리에서 들려지는데 그 이유는 청중의 삶의 구성 방식은 예수의 서사 구성(삶-죽음-부활)과 일치하기 때문이다.[100] 청중의 삶은 하나님의 구원하시는 서사, 즉 예수 서사의 유비(analogy)이다. 힐커트가 말하는 인간의 경험 혹은 삶의 서사(이야기)는 피상적인 영광과 번영, 힘의 이야기가 아닌, 실존적 극한의 경험(existentially radical experience)에서 오는 하나님 부재 경험, 즉 고통(suffering)의 경험이다.[101] 그러나 예수의 서사는 고통 가운데 있는 교회의 이야기를 하나님의 임재 안에 있는 소망의 이야기로 재구성한다. 교회는 예수의 서사를 통해 하나님의 부재를 경험한 경험에서 청중들이 예수의 죽으심을 자신들의 고통과 동일시하고, 그 가운데 하나님의 임재를 말함으로써 예수의 부활을 자신들의 소망의 이야기로 동일시한다.[102]

힐커트는 청중의 실존적 상황 한가운데 임재하시는 하나님의 은혜를 명명하는 실천적 과제를 성경의 세계와 청중의 경험간의 유비적 해석으로 수행한다.[103] 즉 설교의 전개 논리는 예수의 서사 구성에 잇대어, "우리의 일상적 실패 이야기(삶) 본문의 이야기에 의해 뒤집히는 일상적 실패 이야기(죽음) 복음 안에서 재해석된 소망의 이야기(부활)" 순으로 전개될 수 있다.

후기 신설교학의 기독론적 서사 설교는 유형적 해석과 유비적 해석의 상이한 계시 이해를 갖고 있지만, 몇 가지 점에서 공통점을 지닌다. 첫째, 신설교학과 달리 내러티브를 형태가 아닌 신학으로 이해한다. 둘째, 이들의 계시 이해가 서로 다르지만, 이들 모두 기독론적 서사인 예수의

100) Hilkert, *Naming Grace*, 93.
101) *Ibid.*, 98, 99-100.
102) Judith M. McDaniel, ed. "Preaching Grace in the Human Condition," Papers Presented at Societas Homiletica Conference (Washington, D.C, February 27-March 4, 1999), 24-25.
103) Hilkert, *Naming Grace*, 93.

'삶-죽음-부활'을 성경의 세계와 청중의 세계를 연결하는 해석학적 프리즘으로 사용한다. 셋째, 설교의 청중을 개인들의 집합체로 보지 않고, 하나의 공동체로 이해한다. 마지막으로 이들 모두 예수의 내러티브가 드러내는 세계를 암기해야 할 교리(doctrine)가 아닌 살아가야 할 삶(reality)으로 요청한다.

c. 신학적 움직임 (Theo-Moves)

후기 신설교학의 또 다른 담론은 설교의 전개 구조와 움직임을 신학적으로 접근한다는 것이다. 이러한 접근은 폴 윌슨이 제창한 '곤경과 은혜의 설교학'(trouble and grace school)으로 대표될 수 있는데,[104] 이는 루터의 율법과 복음(law and gospel)의 신학을 설교의 신학적 구조로 이식해 온 것이다. 설교의 신학적 구조로서 '곤경에서 은혜로'(trouble to grace)의 움직임은 1977년 밀톤 크럼 주니어(Milton Crum, Jr.)의 『Manual on Preaching』[105]를 통해 현대 설교학에 소개되었다. 일찍이 데이비스는 복음이 본성적으로 설교의 형태를 규정한다고 보았는데,[106] 크럼 주니어는 설교의 움직임에 대하여 다음과 같이 진술한다.

> 설교의 구조는 본문의 다양한 이야기의 구조만큼이나 다양할 수 있다. 그러나 다양한 이야기들이라도 모두 특정한 움직임 안에서 전개된다. 설교는 성경의 이야기들과 마찬가지로 타락한 인간 실존에서 시작해서 구원받은 인간성으로, 죄 아래의 삶에서 믿음의 삶으로, 어둠의 실존에서 빛의 실존으로, 바울이 말하는 '육체에 따르는' 삶에서 '성령을 좇아

104) Wilson, *Preaching and Homiletical Theory*, 87.
105) Milton Crum, Jr., *Manual on Preaching: A New Process of Sermon Development* (Valley Forge: Judson Press, 1977).
106) Davis, *Design for Preaching*, 8.

사는' 삶으로, 정죄 아래의 삶에서 의롭게 불리는 삶, ……등으로 전개되는 움직임을 취한다.[107]

유진 로우리보다 3년 앞서 소개된 크럼 주니어의 설교는 로우리의 다섯 단계로 구성된 이야기 설교의 전신(全身)이다. 그의 설교는 1) 병적 증상의 삶(symptomatic behavior), 2) 증상의 원인(the root of the symptom), 3) 파생적 결과(resulting consequences), 4) 복음의 내용(gospel content), 5) 새로운 결과들(new results)[108] 로우리의 다섯 단계인 1) 평형을 뒤집어라(upsetting the equilibrium), 2) 모순을 분석하라(analyzing the discrepancy), 3) 해결의 실마리를 드러내라 (disclosing the clue to resolution), 4) 복음을 경험하라(experiencing the gospel), 5) 결과를 기대하라(anticipating the consequences)와 비교해보라. 순으로 전개된다. 폴 윌슨은 크럼 주니어와 로우리의 설교 움직임을 크게 세 단계의 흐름으로 나눈다: 1) 율법 아래에서의 인간 상황(1, 2, 3단계) 2) 해결 혹은 역전 (4단계) 3) 복음 안에서의 새로운 삶 (5단계)이다.[109] 즉, 이들의 설교는 율법(law)에서 복음(gospel)으로 움직인다. 폴 윌슨은 이러한 신학적 움직임을 '곤경'에서 '은혜'로(from trouble to grace)의 움직임이라 명명한다.[110] 크럼 주니어의 통찰은 또다시 리처드 리셔(Richard Lisher)에게로 이어진다. 리셔의 설교는 율법-복음의 신학적 틀 안에서 세 단계 구조를 갖는다. 즉, '분석(analysis) 변환(transition) 통합(integration)'이 그것이다.[111] 리셔에게 흥미로운 것은 이러한 움직임은

107) Crum, Jr., *Manual on Preaching*, 19.
108) *Ibid.*, 20-21, 113-116.
109) Wilson, *Preaching and Homiletical Theory*, 88.
110) *Ibid.*, 87.
111) Richard Lischer, *A Theology of Preaching: The Dynamics of the Gospe*, (Nashville: Abingdon Press, 1981), 48-50. Wilson, *Preaching and Homiletical Theory*, 91을 참조.

예수의 서사(삶-죽음-부활) 안에서 오늘의 청중의 삶을 재해석할 때 발생된다는 것이다.[112] 이는 예수의 서사가 구속적 전환인 율법에서 복음으로의 전환을 선포하기 때문이다.

크럼 주니어로 시작하여, 로우리를 거쳐 리셔에게 이르는 '곤경와 은혜의 설교학'은 폴 윌슨의 네 페이지 설교(four-page sermon)에 와서 열매 맺는다. 윌슨의 네 페이지는 1) 본문 속에서의 곤경 상황(trouble in the biblical text), 2) 우리의 삶에서 곤경의 삶(trouble in our world) 3) 본문 속에서의 은혜 상황(grace in the biblical text), 4) 우리의 삶에서 은혜의 삶(grace in our world) 등으로 짜인다.[113] 네 페이지 설교는 설교의 해석-신학적 이중 움직임을 갖는데, 먼저, 기록된 어제의 말씀(the biblical text)에서 오늘의 청중의 삶(our world)으로의 1차적 해석적 전환과 더불어, 곤경(trouble)에서 은혜(grace)로 나아가는 2차적 신학적 전환 구조로 진행된다.[114] 윌슨은 네 페이지 설교의 신학적 의미에 대해서 다음과 같이 지적한다. "곤경과 은혜라는 대립적 상황을 교차시킴으로서 설교는 성령님의 능력에 힘입어 제3의 세계를 청중에게 발생시킨다. 그것은 하나님과 이웃을 향한 믿음과 소망과 사랑의 삶이다."[115] 폴 윌슨의 곤경과 은혜의 설교학은 설교의 형태를 신학과 연결하고, 설교가 곧 신학의 실천이 되도록 돕는 모델이다. 또한 곤경과 은혜의 설교학이 갖는 실천적 의의는 율법과 복음 신학이 갖는 변증적인 관계를 통해 설교의 해석적이며 신학적 숙제를 극복하고, 율법과 복음의 역동적 관계 속에서 창출되는 새로운 복음의 의미를 청중이 들을 수 있도록 돕는 데 있다.

---

112) Lischer, *A Theology of Preaching*, 65.

113) Paul Scott Wilson, *The Four Pages of the Sermon: A Guide to Biblical Preaching* (Nashiville: Abingdon Press, 1999), 16.

114) 토마스 롱/ 이우제, 황의무 옮김, 『증언하는 설교』(서울: 기독교문서선교회, 2007), 128 참조.

115) Wilson, *Preaching and Homiletical Theory*, 99.

V. 나가는 글

귀납적(크래독), 이야기(로우리), 전개식(버트릭) 설교로 대표되는 북미의 '신설교학' (the New Homiletic)이 소개되어 설교학계에 신선한 충격을 던져 주었다. 신설교학의 부족함을 보완하기 위하여 복음의 서사성과 공동체 인식의 회복을 내세운 '후기 신설교학'(a Post-New Homiletic)으로 불리는 주장이 제기되었다. 이는 수사적 효율성에 경도된 신설교학의 한계를 보완하고 신학과 수사학의 균형을 이룬 기독교 설교의 본 모습을 회복하여 가독교의 독특한 공동체를 형성하려는 설교 흐름이라 할 수 있다.

신설교학은 지성에 호소하는 기존의 획일화된 방식을 탈피해 지성과 감성 모두에 호소하는 보다 온전한 방식들을 다양하게 제공함으로써 복음을 경험하는 데 일조했다. 그러나 기독교 설교는 일반 대중 언설과 다른 독특하면서 낯선 복음을 선포하기에 교회는 이제 어거스틴이 강조한 대로 능변("어떻게 들려지게 할 것인가?")보다는 지혜("무엇을 말하고 있는가?")를 본질적인 과제로 삼아야 한다.

그러므로 설교자의 과제는 보다 효과적인 전달 방법을 찾는 것 못지않게 예수 그리스도의 구속적 서사가 증언하는 하나님의 진리를 선포하고, 그 진리 위에 세워지는 교회의 공동체성을 회복하는 데 있다. 이것이 후기 신설교학의 등장이 오늘 설교자들에게 주는 의의이다. 또한 후기 신설교학의 등장은 신학이 수사학을 배태시킨다는 데 의의를 갖는다. 전통적 설교와 신설교학은 설교의 형식에 지나치게 의존하면서 복음과 수사학을 분리시켰다. 그러나 신학적 설교는 신학과 수사학이 통합된다. 설교의 설득의 논리는 기독론적 서사와 율법과 복음의 논리를 따른다.

마지막으로, 기독론적 서사와 율법과 복음의 논리는 설교 형태의 기초를 제공하고 청중의 사고-이해 체계 상황에 맞는 다양한 창의적인 전달

방식을 허락한다. 후기 신설교학 운동은 신설교학이 북미 청중의 사고-이해 체계 상황과 그들의 기독교 문화권(Christendom)을 전제한 수사적 방법론임을 지적한다. 그러므로 이 전제가 충족되지 않는 타지(他地)의 설교 현장에서는 그 한계가 있기 마련이다. 그러므로 신설교학이 제공하는 다양한 방법론은 한국 청중의 사고-이해 체계와 전 세계적으로 영향을 미치는 포스트모던의 이교도적 상황을 고려하면서 응용되어야 한다. 그리고 한국의 지성적(知性的), 인식적(認識的), 신앙적 토양에서 자란 토착적 강화(講話) 방식을 회복하고, 훈련함이 필요하다.

후기 설교학은 신설교학이 개인주의적 체험 위주의 설교를 지향함으로 발생하는 문제를 심각하게 우려하여 자유주의 신학의 계보를 잇는 수정주의 신학이 성경의 서사성을 상실하였다고 지적하면서 프라이(Frei)를 중심으로 기독교만이 가지고 있는 독특한 성경의 서사성과 교회 공동체를 회복해야 한다고 주장하였다. 프라이의 주장은 1970년대 이후 미국에서 이른바 "예일학파"라는 명칭으로 불리우는 "탈자유주의 신학"을 발전시켰다.[116] 신설교학과 후기신설교학은 자유주의 신학의 계보를 잇는 수정주의 신학과 그것에 이의를 제기하는 탈자유주의 신학의 대립과 긴밀한 연관성을 가지고 있음을 유의해야 할 것이다.

■ 참고문헌

김운용. [설교의 새로운 패러다임]. 서울: 장로회신학대학교 출판부, 2005.

이연길. [이야기 설교학]. 서울: 쿰란출판사, 2004.

이재기. "포스트모던 시대의 설교," 목회와신학 편집부 엮음. [한국 교회 설교

116) 정승태, "후기 자유주의 신학의 해석학적 한계", 한국기독교신학 총론 (서울: 한국기독교신학, 2001), 75-79.

분석]. 서울: 두란노 아카데미, 2009.

이현웅. "포스트모던 시대에서의 설교를 위한 방법론적 모색." [신학사상] 143집 (2008 겨울), 277-314.

정인교. [설교학 총론]. 서울: 대한기독교서회, 2003.

______. "전체적 분석과 제안: 설교의 위기를 극복하는 설교 리모델링." 목회와 신학 편집부 엮음. [한국 교회 설교 분석]. 서울: 두란노 아카데미, 2009.

정장복. [한국 교회의 설교학 개론]. 서울: 예배와 설교 아카데미, 2001.

최진봉. "후기 새로운 설교학의 등장에 관한 연구." [신학과 실천] 제22호 (2010. 2), 175-208.

Achtemeier, Elizabeth. *Creative Preaching: Finding the Words.* Nashville Abingdon Press, 1980. [창조적인 설교, 소망사, 1989]

Anderson, Kenton C. *Choosing to Preach.* Grand Rapids: Zondervan, 2006. [설교자의 선택, 한국성서유니온. 2008]

Augustinus, Aurelius. De doctrina christiana. 성염 역. [그리스도교 교양]. 분도출판사, 2011.

Barth, Karl. *Homiletik,* Translated by Geoffrey W. Bromiley and Donald E. Daniels, homiletics, Louisville: Westminster/ John Know Press, 1991. [칼바르트의 설교학, 한들 1999]

Buttrick, David. *A Captive Voice: The Liberation of Preaching: The Liberation of Preaching.* Louisville : Westminster/ john Konx Press, 1994.

______. *Homiletic: Moves and Structures.* Philadelphia: Fortress Press, 1987. [설교학]

Cambell, Charles L. *Preaching Jesus: New Directions for Hamiletics in Hans Frei' s Postliberal Theology.* 이승진 역. [프리칭 예수]. 서울: 기독교문서선교회, 2001.

Craddock, Fred B. *As One without Authority.* St. Louis: Chalce Press, 2001. [권위 없는 자처럼 귀납적 설교의 이론과 실제, 예배와 설교 아카데미, 2003]

______. *Overhearing the Gospel.* Nashville: The Parthenon Press, 1978.

______. *Preaching.* Nashville: Abingdon Press, 1985. [크래독의 설교레슨, 대서, 2007]

Davis, Henry Grady. *Design for Preaching*. Philadelphia: Fortress Press, 1958. [설교를 위한 구상]

Dockery, David S. ed., *The Challenge of Postmodernism*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

Erickson, Millard J. *The Postmodern World*. Wheaton: Crossway Books, 2002.

Eslinger, Richard L. *A New Hearing: Living Options in Homiletic Method*. Nashville: Abingdon Press, 1987.

________. *The Web of Preaching: New Options in homiletic Method*. Nashville: Abingdon Press, 2002. [설교 그물짜기, WPA, 2008]

Frem, Hans W. *The Eclips of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1974. [성경의 서사성 상실, 한국장로교출판사, 1996]

Greidanus, Sidney. *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988. [성경 해석과 성경적 설교, 여수룬, 2012]

Hauerwas, Stanley and L. Gregory Jones, ed, *Why Narrative?: Reading in Narrative Theology*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co. 1989.

Jensen, Richard A. *Telling the Story*. Minneapolis: Augusburg Publishing House, 1980. [이야기 설교하기]

Johnston, Graham. *Preaching to a Postmodern World*. 최종수 역. [포스트모던 시대의 설교 전략]. 서울: 한국기독교연구소, 2006.

Kim, Unyong. "Faith Comes from Hearing." Ph. D. Dissertation, Union Theological Seminary and P.S.C.E., 1999.

Long, Thomas G. *Preaching and the Literary Forms of the Bible*. Philadelphia: Fortress Press, 1989. [성서의 문학 유형과 설교, 대한기독교서회, 1999]

Lowry, Eugene L. *The Homiletical Polt: The Sermon as Narrative Art Form*. Atlanta: John Knox Press, 1980. [이야기식 설교구성, 이연길 역, 한국장로교출판사, 2002]

______. *Doing Time in the Pulpit: The Relationship between Narrative and Preaching*. Nashville: Abingdon Press, 1985. [강단에서의 시간]

______. *The Sermon: Dancing the Edge of Mystery*. Nashville: Abingdon Press, 1997. [신비의 가장자리에서 춤추는 설교. WPA 2008]

McLuhan, Marshall. *Understanding Media*. 박정규 역. [미디어의 이해]. 서울: 커뮤니케이션북스, 2001.

Randolph, David James. *The Renewal of Preaching: A New Homiletic Based on the New Hermeneutic*. Philadelphia; Fortress Press, 1969.

Rice, Charles L. *Interpretation and Imagination: The Preacher and Contemporary Literature*. Philadelphia: Fortress Press, 1970. [해석과 상상력]

Rose, Lucy Atkinson. *Sharing the Word: Preaching in the Roundtable Church*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1997. [하나님 말씀과 대화 설교, CLC, 2010]

Smylie, James H. "Church Growth and Decline in Historical Perspective." In Dean R. Hoge and David A. Roozen, ed. *Understanding Church Growth and Decline*: 1950-1978. New York: The Pilgrim Press, 1979.

Steimle, Edmund A., Marris J. Niedental, and Charles L. Rice, *Preaching the Story*. Philadelphia: Fortress Press, 1980. [이야기 설교법]

Veith, Gene Edward. *Postmodern Times*. Wheaton: Crossway Books, 1994. [현대사상과 문화의 이해: 포스트모더니즘에 대한 기독교적 조명, 예영커뮤니케이션, 1998]

Wiersbe, Warren W. *Preaching and Teaching with Imagination*. 이장우 역. [상상이 담긴 설교: 마음의 화랑에 그림을 그려라]. 서울: 요단출판사, 2004.

chapter 09

관계적 측면에서 본 교회음악 리더십

Unyong Joseph Choi, D. Min. in Relational Leadership; DMA cand.

이 글의 목적은 관계를 중요시하는 교회음악 리더십에 대하여 논술하는 것이다. 교회의 리더는 먼저 관계의 중요성을 알고 관계를 통한 리더십을 효과적으로 활용하여 사역할 때 생산적인 사역을 하게 된다.

1. 서론 – 왜 교회음악 리더십이 필요한가?

리더십은 오늘날 사회 전반에서 활발하게 연구되고 훈련되는 영역이다. 각 회사와 조직과 단체에서는 적극적으로 리더 훈련을 하고 있으며 MBA(경영학석사) 학위를 할 때는 리더십에 대해서 기본적으로 공부하게 된다. 리더 훈련을 받고 리더가 된다는 것의 의미와 리더로서 해야 할 일을 아는 사람이 조직을 목적지로 잘 인도할 수 있기 때문이다. 사실 최고의 리더십은 성경 안에서 발견할 수 있는데 그 연구와 활용은 일반 사회에서 더 발전되고 있다는 것이 아이러니한 일이다.

다행히도 근래에는 리더 훈련을 하고 있는 교회가 점점 많아지고 있다. 단순한 성경공부 차원이 아니라 제자를 훈련하여 교회의 리더로 만드는 체계적인 과정이 교회들마다 세워지고 있다. 또한 리더십 교육과정은 일반 대학뿐 아니라 신학대학의 커리큘럼에서도 필수과목이 되어가고 있다. 하지만 음악의 영역에서, 특히 교회음악의 영역에서는 리더십 훈련이 거의 전무한 상황이다. 그 이유가 있다면 음악 영역에서의 리더십에 대한 인식이 지극히 좁기 때문일 것이다. 즉 음악은 음악일 뿐이며, 음악은 음악적 기술이 최선의 기준이고 그 외에 다른 것은 필요치 않다는 한정되고 고정된 관념 때문이다.

그러나 세상 음악에서는 이런 사고방식이 통한다 해도 교회음악의 영역은 세상의 음악과는 그 목적과 방법이 다르기 때문에 리더십이란 차원에서의 교회음악 리더[1]를 향한 훈련이 시급하다. 세상의 음악은 음악적 완성도가 최고의 목적이라면 교회음악은 음악 자체가 목적이 아니라 음악을 통해 하나님의 영광과 그분의 뜻을 이루는 것이 목적이다. 목적이 다르기 때문에 목적을 이루는 방법도 달라진다. 세상의 음악은 오로지 음악이 목적이 되어 뛰어난 연주자를 교육하는 방법에 집중하지만 교회음악은 음악을 통해 하나님의 영광과 사역의 목적을 이루기 위한 리더를 양성하는 데 집중하기 때문이다.

필자는 이 논단에서 음악의 기술적인 면에 대해서는 언급하지 않을 것이며 교회음악 리더들이 갖추어야 할 리더십에 대해 집중적으로 논하려고 한다.

---

1) 필자가 이 글에서 언급하고 있는 교회음악 리더는 교회 안에서 성가대나 찬양팀을 지도하는 음악 리더를 총칭하여 말하는 것이다. 여기에는 주일학교 어린이 성가대나 중고등부 찬양팀 리더를 포함하여 교회 안의 모든 음악 리더를 포함할 수 있다.

2. 문제점 제기

교회음악 리더들의 리더십은 매우 서툰 경우가 많고 때로는 최악의 리더십을 보여 주는 경우도 있다. 일반 합창단 지휘자나 성가대 지휘자의 경우에는 주로 음악적으로 충분치 못한 아마추어 대원들을 가르치는 입장에서 독선적인 리더 스타일을 자주 보여 주며 대원들에게 강압적이고 멸시, 또는 모독을 일삼거나 내려 보는 자세가 많아 대원들과 충돌하는 경우가 많다. 또 음악의 성취를 위해 사람을 이용하고 사용하며, 결국에는 사람의 마음에 상처를 남기는 음악인이 되는데 이런 음악 지도자가 우리 주위에는 많았다. 최고의 음악을 만들겠다는 명제 아래 음악을 하는 사람들이 많은 상처를 받고, 스트레스를 받는 경우가 많았다.

그리고 지휘자들의 말이나 성품이 가진 단점들 때문에 교회에서 갈등이 생기는 경우도 종종 있어 왔다. 과거에 뉴욕에서 대표적인 한국교회를 담임하시는 목사님과 대화를 나눌 기회가 있었다. 뉴욕에는 세계적인 음악학교에서 공부한 좋은 지휘자들이 많아서 좋으시겠다고 말씀드렸더니 그 목사님은 고개를 설레설레 흔드는 것이었다. 교회마다 음악 지휘자로 인해 골치를 앓는 경우가 많다고 하신다. 지휘자들이 음악 실력은 있지만 신앙의 부족함이나 인격의 결함으로 인해 교회의 지도자와 대원들과의 충돌이 잦고 갈등이 생겨서 음악인들이 교회를 자주 옮겨 다니는 현상이 있다는 것이다. 그래서 뉴욕에는 성가대 지휘자가 교회에서 봉사하는 평균 기간이 일 년도 안 된다는 것이다. 이것은 찬양 리더나 악기 연주자들의 경우에도 마찬가지이다. 물론 이런 현상이 보편적인 현상은 아니지만 어느 지역에서나 흔히 볼 수 있는 상황인 것은 부인하지 못한다.

필자는 과거에 어느 교회에서 음악 목회자로 섬기게 되었는데 그 교회는 전임지휘자가 성가대 대원들을 독선적이고 강압적으로 다루어 대원

들에게 많은 상처를 주고 지휘자들끼리 분란이 일어나 결국 교회가 지휘자들을 해고시켰다. 그리고 필자가 전임지휘자로 들어가 성가대 두 개를 담당하여 지휘를 했는데 결과적으로 성가대는 평온을 되찾았고 모든 일을 화합하여 음악사역이 잘 이루어지게 되었다. 이런 현상은 일반 음악계에도 예외는 아니어서 합창단 지휘자나 오케스트라 지휘자가 음악적으로 뛰어나 인정받지만 사람을 포용하고 더불어 가는 관계를 형성하지 못해 시간이 갈수록 대원들과 갈등을 종종 빚는다. 그 한 예로 한국의 경우에는 1984년도에 한국 최초의 D전문합창단이 창단되어 세계적인 관심을 받았지만 지휘자와 대원들 간의 골 깊은 갈등으로 몇 년 못 가서 해체되는 경우도 있었다. 반면에, 현재 한국에 있는 A전문합창단 지휘자의 경우에는 훌륭한 성품과 믿음으로 대원들을 잘 이끌어 합창단도 세계적인 합창단의 수준으로 올라섰을 뿐 아니라 그 지휘자의 리더십이 잘 알려져 다른 음악인들의 귀감이 되고 있기도 하다.

이런 일들의 궁극적인 원인은 무엇인가? 리더십이다. 한 나라, 한 교회, 한 부서의 성공과 실패는 지도자의 리더십에 달려 있다고 해도 과언이 아니다. 특히 교회의 성장과 발전에서 음악은 중요한 역할을 담당하고 있으며 그런 중요한 교회음악의 영역을 책임지고 이끄는 교회음악 리더의 역할은 참으로 중요하다. 우리 교회에서 필요로 하는 것은 단순한 음악인이 아니라 리더십을 갖춘 교회음악 리더를 필요로 하는 것이다. 그런데 교회음악 리더들에게 그런 리더십이 준비되어 있는가? 하는 질문에는 의문의 여지가 많다. 간혹 훌륭한 리더십으로 성공적인 음악 리더십을 보여 주는 경우도 있다. 그런데 현실은 그런 음악 리더십이 많지 않다는 데에 있다. 교회에서 음악을 담당한 지휘자나 찬양 사역자는 음악에 대한 지식과 경험은 있지만, 교회사역을 하는 데 필요한 기본적인 리더십에 대해서는 교육을 받은 적이 없는 경우가 많아서 문제들이 많이 발생한다.

이제 훌륭한 교회음악 리더십을 갖기 위해 필요한 것들을 살펴보면서 앞으로 나갈 방향을 연구해 보자.

3. 리더십이란 무엇인가?

리더십의 권위는 보통 세 가지 형태가 있다. 먼저 전통적인 권위는 교회의 당회나 위원회에서 임명한 지휘자가 가지는 자연적인 권위이다. 둘째는 기능적인 권위로서 지도자의 전문성 위에 근거한 권위이다. 이 지도력은 음악 리더의 실력과 능력 때문에 사람들이 지도자를 따르는 권위를 말한다. 셋째로, 인격적인 권위는 지도자의 인격과 신앙적인 영향력 위에 근거한 것으로서 사람들이 진정으로 순종하고 협력적인 분위기를 만들어 낼 수 있는 가장 좋은 권위이다. 가장 좋은 리더십은 위의 세 가지 특징을 모두 가지고 있는 것이지만 그 중에서 가장 지속성 있고 영향력 있는 리더십은 세 번째의 인격과 신앙을 통해 영향력을 줄 수 있는 리더십이다. 그 이유는 리더십을 논할 때 영향력이란 말이 가장 중요하기 때문이다. 좋은 리더십은 영향력으로 평가된다.

실제로 많은 리더십 학자들이 리더십을 영향력이란 말로 압축하여 정의를 내리고 있다. 오스왈드 샌더스(Oswald Sanders)는 그의 고전적인 리더십 책 *Spiritual Leadership*(영적 지도력)에서 "리더십은 누군가에게 주는 영향력이다"[2]라고 정의 내린다. 저명한 리더십 학자인 존 맥스웰은 "리더십이란 영향력이다. 그 이상도 그 이하도 아니다"[3]라고 리더십을 정의한다. 새들백 교회의 릭 워렌(Rick Warren) 목사는 매년 새들백 교회에서 열리는 리더십 강의에서 이렇게 말한 적이 있다. "여러분이 누군가 인간관계를 가지면서, 대화를 하면서 여러분은 상대방에게 이런 저런

---

2) Oswald Sanders, *Spiritual Leadership* (Chicago: Moody Press, 1967), p.31.
3) 존 맥스웰, 《너희 안에 잠재된 리더십을 키우라》, 강준민 역(서울: 도서출판 두란노, 1997), p.16.

영향을 주게 됩니다. 그래서 여러분이 누군가에게 항상 영향을 주고 있기 때문에 여러분은 리더입니다." Fred Smith는 그의 책, *Learn to lead* (리드하기를 배우라)에서, "리더십은 영향력이다. 사람은 리더의 위치를 가질 수 있다. 그러나 만일 그가 사람들의 생각과 행동에 영향을 주지 못한다면 그는 리더가 아니다"[4]라고 리더가 주는 영향력의 중요성을 강조하여 말한다.

성경은 이런 영향력을 주는 리더십을 좀더 구체적으로 설명하고 있다. 바울은 에베소서 4장 11-13절에서 교회 안에 리더를 두는 이유를 이렇게 설명한다. "그가 어떤 사람은 사도로, 어떤 사람은 선지자로, 어떤 사람은 복음 전하는 자로, 어떤 사람은 목사와 교사로 삼으셨으니 이는 성도를 온전하게 하여 봉사의 일을 하게 하며 그리스도의 몸을 세우려 하심이라." 교회 안의 리더는 영향력을 통하여 성도들을 온전하게 세우고 그들로 섬기게 만들며 교회를 세워나가도록 한다는 것이다. 또 디모데후서 2장 2절에서는 "또 네가 많은 증인 앞에서 내게 들은 바를 충성된 사람들에게 부탁하라 그들이 또 다른 사람들을 가르칠 수 있으리라"고 말한다. 바울은 교회 안에서 가르침을 통해 영향력을 줄 수 있는 리더들을 만들라고 부탁하고 있다. 교회 안의 어떤 리더든 자신이 알게 모르게 사람들에게 영향력을 주며 그 영향력을 통해 일하는 사람이라는 것을 잘 인식하는 것이 필요하다.

4. 리더십의 6가지 기초

리더십은 영향력이란 관점에서 리더가 사람들에게 영향력을 주기 위해 갖추어야 할 6가지의 기초가 있다. 아래의 내용은 새들백 교회의 릭 워렌 목사가 리더십 강의에서 소개하고 있는 내용을 요약한 것인데 읽고

---

4) Fred Smith, *Learn to lead*(Nashville: W Pub Group, 1986), p.34.

숙지하면 도움이 될 것이다.[5)]

1. 리더는 본(모델)을 보여 주는 사람이다. 리더십은 말로 시작하는 것이 아니라 삶으로 보여 줌으로써 시작하는 것이다. 이 말의 의미는 진정한 리더란 자신이 한 말 그대로 삶 속에서 실천하는 것을 말한다. 특히 예수님께서 보여 주신 종의 리더십 또는 섬김의 리더십을 보여 주는 리더가 가장 최고의 리더이다.

2. 리더는 사람을 사랑해야 한다. 리더는 언제나 사람을 긍정적으로 바라보며 사람들과 함께 일하기를 좋아하고 그들에게 관심을 보여 주며 격려한다.

3. 리더십의 기초는 성품(인격)이지 카리스마가 아니다. 사람들은 리더에게 카리스마가 중요하다고 생각하지만 절대 그렇지 않다. 왜냐하면 인격이 없는 카리스마는 오래가지 않으며 결국은 패망과 몰락을 가져오고야 말기 때문이다. 그보다 더 중요하고 지속적으로 영향력을 주는 것은 리더의 인격이다. 리더십은 인격 위에 세워져야 오래간다.

4. 리더십은 타고나는 것이 아니라 만들어진다. 타고난 리더란 없다. 예수님은 무명의 사람들을 제자로 부르셔서 3년간 훈련하시고 세상을 변화시키는 위대한 사도로 만드셨다. 리더가 되고 싶은 열망을 갖고 열심히 훈련 받으면 누구나 좋은 리더가 될 수 있다.

5. 리더는 계속해서 배우고 발전해야 한다. 모든 리더는 끊임없이 배우는 사람들이다. 배우기를 멈추는 순간부터 발전과 성장이 멈춘다.

6. 리더는 사람들과 함께 일한다. 리더는 혼자 걸어가는 사람이 아니라 사람들과 함께 걸어가고 함께 일하는 사람이다. 리더가 만약 혼자 걸어가고 아무도 그를 따라오지 않는다면 그는 리더가 아니다.

---

5) 위의 내용은 릭 워렌 목사가 쓴 느헤미야의 리더십 제 1강의 내용을 번역하여 간추린 것이다.

위의 6가지 리더십의 기초에 있어서 가장 바탕이 되는 개념이 있는데 리더는 사람과의 관계 안에서 존재하며 영향력을 미친다는 것이다. 영향력 있는 교회의 리더가 되기 위해서는 반드시 관계성에 대한 충분한 이해가 있어야 하는데 이제 리더십과 인간관계의 연관성에 대해서 구체적으로 살펴보겠다.

5. 리더십과 관계성

위키피디아(Wikipedia) 사전은 관계라는 말을 다음과 같이 정의 내린다. "관계란 두 사람 이상의 연관성을 말하는 것으로 낭만적 또는 친밀한 관계, 또는 부모와 자녀 사이의 관계를 가질 수 있다. 그리고 각 개인은 목사와 교인들, 가족이나 친척, 또는 마을 공동체 사이에서처럼 그룹의 사람들과도 관계를 가질 수 있다. 관계를 맺는 사람들은 생각과 느낌을 나누고 함께 활동을 하면서 서로 영향을 주며 이런 영향력으로 상호간에 어떤 단계의 변화를 가져오게 된다."[6]

사람은 관계 안에서 의식적이든 무의식적이든 서로 영향력을 주고 받게 되어 있다. 리더십 학자인 존 맥스웰은 리더십과 관계의 연관성에 대해 이렇게 말한다. "사람들과 일하며, 그 관계를 발전시켜 나가는 능력은 유능한 리더십에 있어서 절대로 빼놓을 수 없는 중요한 요소다."[7]

존 맥스웰은 리더십에 있어서 관계의 중요성을 논하며 관계를 통한 영향력을 주는 것에 대해 강조하고 있는 것이다. Walter C. Wright, Jr.는 그의 책 Relational Leadership(관계적 리더십)에서, "리더십이란 리더와 그를 따르는 자와의 사이에 생기는 관계이다. 즉, 비전과 책임을 공유하며, 리더십을 공유하는 관계이다"라고 말하며, "리더십은 한 사람이 다른

6) Wikipedia, the free encyclopedia, available from http://en.wikipedia.org/wiki/Interpersonal_ relationship, (Internet; accessed 25th Dec, 2013).
7) 존 맥스웰, 《파워 리더십》, 전형철 역(서울: 청우출판사, 1999), p.152.

사람의 생각과 행동, 신념 또는 가치관에 영향을 미치고자 하는 관계이다"[8]라고 정의를 내리고 있다. 간단히 말하면 리더는 관계를 통해 사람들에게 영향력을 주며, 모든 리더는 관계 중심적 리더가 되어 관계를 통해 사람들에게 영향을 주며 이끌어 가는 리더십이어야 한다고 말할 수 있다. 리더는 관계를 통해 영향력을 주는 사람이라는 사실을 고려할 때 가장 중요한 관심사는 어떤 그리고 어떻게 영향을 주는 리더가 되느냐가 중요한 관건이 된다.

6. 관계를 통한 교회음악 리더십의 영향력

앞서 언급한 세 가지 리더십의 권위 가운데 가장 영향력 있고 지속적인 리더십은 인격적 리더십이라고 언급한 바 있다. 그 인격적인 리더십은 사람들과의 관계 속에서 관심과 사랑으로 나타난다. 미국에서 잘 알려진 전문 찬양사역자인 Tom Kraeuter(탐 크로이터)는 워십 리더[9]가 갖추어야 할 핵심적인 능력으로 관계적 리더십 능력을 말하고 있다. 탐 크로이터는 워십 리더가 사람 사이에서 인격적이고 돌봄과 관심을 가진 관계를 만들어가는 역할을 잘 해야 한다고 강조하고 있다.[10]

> 한 사람의 리더로서, 개인적인 차원으로 사역자들의 삶을 위해 관심을 가지고 돌보는 상호관계에서 사람들이 당신을 따르도록 격려하는 일에는 많은 노력이 필요합니다. 본질적으로, 여기에서 내가 말하는 것은, 음악 사역에 관련된 이들에게 당신은 목사라는 것입니다. 이것은 당신이

---

8) Walter C. Wright, Jr. *Relational Leadership* (Carlisle, Cumbria: Paternoster Publishing, 2002), p. 20-21.
9) 미국 교회에서는 찬양과 예배를 인도하는 사역자를 워십 리더(Worship leader)라고 흔히 부른다.
10) 탐 크로이터, 《워십리더 핸드북》, 이순덕 역(서울: 휫셔북스, 2003), p.38.

> 신학을 해서 목사라는 말이 아니고, 사람을 돌보라는 관점에서의 이야기입니다. 당신이 정말 사람들에게 인격적으로 관심을 가지고 있다는 것을 사람들로 알게 해야 합니다. 그것은 단지 음악사역의 차원을 넘는 것입니다. 사람들이 당신들로부터 진정한 돌봄과 관심을 느낄 때, 그들은 더욱 기꺼이 당신의 리더십을 따르려고 할 것입니다.

저명한 합창단 지휘자인 맥스 루돌프는 그의 책《연습 테크닉》에서, "지휘자는 성가대와 함께 일할 때 대원들의 기분과 분위기에 언제나 민감하게 되려고 노력해야 한다. 말해야 할 것과 말하지 말아야 할 것을 아는 능력은 심리적인 측면에서 지휘자의 지혜와 재치를 요구한다. 비판을 해야 할 때와 격려를 해야 할 때, 유머를 통해 긴장감을 해소해야 할 때를 재빨리 알고 대처해 갈 수 있는 능력은 대원과 지휘자 사이의 관계에 큰 영향을 미친다"[11]고 말한다.

한편 데이빗 어원은 좋은 지휘자의 특성에 대해 다음과 같이 말한다. "사람을 잡아 끄는 인격은 실력만큼이나 지휘자에게 중요한 요소이다. 지휘자의 인격은 정확한 음감과 뛰어난 음악성보다도 더 본질적인 리더십의 요소이다. 지휘자가 항상 이기적으로 생각하고 행동하면 은혜는 사라지며 대원과의 관계에 긴장감이 조성된다."[12]

이상의 말을 요약하면 훌륭한 음악 리더의 특징은 사람을 배려하고 관심을 가지며 돌볼 수 있는 인격을 통해 영향력을 준다는 것이다. 교회음악 리더는 무엇을 통해 사람들에게 영향력을 가장 많이 미칠 수 있는가?라는 질문을 한다면 그 답은 무엇일까? 음악인가? 아니면 다른 요소

---

11) Max Rudolf, "*Rehearsal Technique*," The Conductor's Art, ed. Carl Bamberger (New York: 2 McGraw-Hill Book Company,1965), p. 290.

12) David Ewen, *Directors of the Baton*(Chicago: Ziff-Davis Publishing Company, 1943), p. 9.

이겠는가? 즉각적으로는 음악이라는 생각이 들겠지만 실제적으로는 그의 인격을 통해 가장 강력하게 사람들에게 영향을 준다. 리더는 어떤 영역에서 일하든 사람들에게 가장 영향력을 주는 것은 그의 인격이다. 리더십은 카리스마보다도, 실력보다도 바로 인격이다. 리더십은 인격 위에 세워져야 하며 그 외의 토대는 다 부실한 기초가 된다.

교회음악 리더는 관계라는 끈 속에서 함께 섬기는 사람들에게 돌봄과 관심을 기울이면서 하나님이 주신 찬양사역을 한다. 찬양사역에서 사람들과의 인격적 관계가 강화될수록 찬양사역의 목표는 더욱 즐겁고 성공적으로 이루어지지만 관계성이 약해지면 팀 안에는 불화와 상처와 고통이 생기게 된다는 점을 항상 기억해야 한다.

7. 음악 리더가 갖는 관계의 문제점

하지만 음악 리더가 인간관계의 어려움을 느낄 때가 많다. 리더의 역할을 하다 보면 사람들로부터의 공격과 비난, 비판을 당하면서 상처를 받을 때가 많기 때문이다. 그래서 많은 음악 리더들이 사람들과의 깊은 관계를 회피한다. 어떤 음악 리더는 자신의 부족함과 불완전함을 숨기기 위해 사람들 앞에서 의도적으로 강하고 거세게 행동하는 경우도 있다. 때로는 음악 리더의 다듬어지지 못한 성품이나 인내심의 부족으로 인해 성가대 지휘자와 대원들과의 관계에서, 찬양팀 리더와 대원들과의 관계에서, 지휘자와 교회 지도자(담임목회자나 부서 담당 장로)와의 불화와 갈등, 의견 충돌 등이 생기기도 한다. 어떤 음악 리더는 사람에 대해 아예 관심도 없는 경우도 있다. 오직 그의 목표는 음악을 잘 만드는 것이다. 그런 사람이 교회음악 리더가 되면 어떤 일이 일어나겠는가? 사람에 대해 관심을 갖지 않는다면 그는 교회의 리더가 되어서는 안 된다. 존 맥스웰은 리더의 사람을 향한 관심이 중요하다는 것을 강조하면서, "사

람들이 관심을 갖는 것은 지도자가 그들 자신에게 얼마나 관심을 가지고 있느냐 하는 점이다. 당신은 사람들에게 충성을 요구하기 전에 먼저 그들에게 꾸준한 관심을 보여 주어야 한다"라고 말한다.[13)]

그러면 이에 대한 해결책은 무엇인가? 리더가 관계의 중요성을 인식하고 사람과의 관계를 소중하게 여기며 만들어 가는 것이다. 사람이 모든 면에서 가장 건강하고 행복한 삶을 살아가는 때는 건강한 관계를 가지고 있을 때이다. 그 이유는 사람은 관계를 맺으며 살아가도록 창조되었기 때문이다(창 2:18, 25a). 철학자 아리스토텔레스는 그의 "정치학"에서 이것을 "사람은 사회적 동물이다"라고 표현하고 있다. 좋은 관계는 사람을 회복시키고 성숙하게 한다.[14)]

사람은 관계를 통해서 원기를 회복하고 더 나아가 몸과 마음을 새롭게 하는 출구를 발견하게 된다.[15)]

사람은 관계를 통해 상처도 받지만 그 상처를 치유할 수 있는 유일한 방법은 관계를 통해 치유 받는 것이다. 그러므로 관계를 두려워하지 말고 피해서도 안 된다. 신앙생활도 혼자서는 결코 잘 해 갈 수 없으며 사람들과 건강한 관계를 형성해 갈 때 영적으로 더 성숙할 수 있다. 특별히 리더는 사람과의 관계에서 리더의 역할을 한다. 그러므로 리더는 결코 홀로 일할 수 없다. "리더는 외롭게 일해서는 안 된다. 리더를 아무도 따라오지 않고 혼자 걸어가는 것은 리더가 아니다. 단지 걷는 것일 뿐이다"라는 말이 있다.[16)] 교회음악 리더는 혼자 걷는 사람이 되어서는 안

---

13) 존 맥스웰, 《너희 안에 잠재된 리더십을 키우라》, p 192.

14) Robert Putnam, "You Gotta Have Friends," Time(July 3, 2006), 36. 다음의 내용을 참조하라: 사회적 고립은 많은 부작용을 일으킨다. 어린이는 성장하지 못하고, 범죄율은 높아지고, 정치는 조잡해지고, 아량은 쪼그라든다. 죽음은 더 빨리 온다(사회적 고립은 담배 같은 조기 사망의 위험요소와 같이 위험이 크다). 하지만 관계가 좋은 사람은 오래, 행복하게 산다. 하나님과, 나 자신과 그리고 다른 사람과 건강한 관계를 맺으며 살아갈 때이다.

15) Judith A. Schwanz, *Blessed Connections*(Herndon, VA: The Alban Institute, 2008), p.67.

되며 언제나 사람과 더불어 하나님의 찬양사역을 이루어 가야 한다.

위에 열거한 많은 문제점들이 사실은 리더십 교육의 부재로 인해 나타나는 현상이다. 사람과의 관계성을 회복하고 사람을 잘 이끌어 가기 위해 필요한 리더의 성품을 훈련하고 발전시키기 위해 리더십 교육이 필요하다. 그리고 리더는 타고나는 것이 아니며 누구나 리더십을 배우고 훈련 받아서 훌륭한 리더가 될 수 있기 때문에 리더십 교육은 어느 누구에게나 가능하다.

8. 결론

지금은 준비된 리더가 필요한 때이다. 이제 신학대학이나 그와 연관된 학교 안의 교회음악과(church music school or department)는 단순히 뛰어난 음악인을 양성하는 곳이 아니라 리더십의 개념을 가진 교회음악 리더를 양성하는 데 집중해야 한다. 음악의 영역에서 리더십 교육을 통해 음악적인 기술과 리더십을 갖춘 인재가 세워진다면 교회음악의 영역은 새로운 차원의 발전을 이루고 교회의 부흥과 성장에 큰 기여를 할 수 있을 것이다.

특히 월드미션대학교의 음악과를 졸업하는 학우들은 각 교회에서 음악 리더가 될 것이다. 그들의 전공이 무엇이든 상관없이 그들의 교회에서 음악을 책임진 교회음악 리더의 역할을 하게 될 것이다. 그렇다면 단순히 음악가나 지휘자가 아니라 섬기는 교회에 거룩한 영적 영향력을 줄 수 있는 음악 리더가 되어야 하지 않겠는가?

이런 차원에서 월드미션대학의 음악부는 교회음악 리더를 양성하는 곳이 되면 좋겠다. 단순한 성가대 지휘자나 연주자, 또는 찬양팀 리더의 양성이 아니라 교회음악 사역자로서 전체 교회의 예배음악을 관장하고,

16) John A. Maxwell, *Be A People Person*(Colorado: David C. Cook, 2007), p.78.

목회자의 마음으로 사람들을 돌보고 치유하며, 그의 성품과 신앙을 통해 사람들에게 영향력을 주며 훌륭한 음악목회를 할 수 있는 음악 리더를 양성하는 음악부가 되어야 하겠다. 그러면 월드미션대학교는 이민 한국교회의 교회음악 발전에 새로운 차원의 영향력을 주는 학교가 될 수 있을 것이다.

이 목표를 이루기 위해서 이미 신학과 안에 있는 리더십 과목을 교회음악을 전공하는 학생들이 청강할 수 있도록 하면 도움이 될 것이다. 또는 음악이라는 전문성을 고려할 때 교회음악과 리더십을 동시에 연구하면서 사역하고 있는 경험 있는 교수가 교회음악과 리더십을 연결한 교회음악 리더십 과목을 개발하여 필수과목으로 학생들이 청강하면서 리더십에 대한 안목을 갖게 만드는 방법이 있을 것이다. 학교의 목표가 단순한 음악인의 양성이 아니라 교회의 전체 음악을 책임지고 교회를 부흥시키고 하나님의 나라를 세워갈 수 있는 영향력 있는 교회음악 리더의 양성이 되기를 바란다.

■ 참고문헌

Ewen, David. *Directors of the Baton*. Chicago: Ziff-Davis, 1943.

Putnam, Robert. "You Gotta Have Friends," in *Time*, July 3, 2006.

Rudolf, Max. "*Rehearsal Technique*," in *The Conductor's Art*, ed. Carl Bamberger. New York: McGraw-Hill, 1965.

Sanders, Oswald. *Spiritual Leadership*. Chicago: Moody Press, 1967.

Schwanz, Judith A. *Blessed Connections*. Herndon, VA: Alban, 2008.

Smith, Fred. *Learn to lead*. Nashville: W Pub Group, 1986.

Wright, Walter C. Jr. *Relational Leadership*. Carlisle, Cumbria: Paternoster, 2002.

맥스웰, 존. 《너희 안에 잠재된 리더십을 키우라》, 강준민 역. 서울: 두란노, 1997.

______, Be A People Person. Colorado: David C. Cook, 2007.

______, 《파워 리더십》, 전형철 역, 서울: 청우, 1999.

크로이터, 탐. 《워십리더 핸드북》, 이순덕 역, 서울: 휫셔북스, 2003.

chapter 10

간문화 교육학의 관점에서 본 교육의 문화적 차이

Cultural Differences in Education: From the Perspective of Intercultural Education

Yoon Jung Choi, Ph. D. in Intercultural Education

1. 들어가는 글 (Introduction)

이민교회의 많은 목회 과제 중 중요한 부분을 차지하는 것이 바로 2세 사역이다. 그것은 곧 우리 한민족의 올곧고 열정적인 신앙의 유산을 후대에 물려줌으로써 그들로 하여금 물질주의와 인본주의에 물든 이국땅에서 영적인 중심을 잃지 않고 민족의 정체성과 신앙의 힘을 바탕으로 건강한 삶을 살게 하려는 1세 부모들과 목회자들의 간절한 바람으로 인해서다. 비공식적인 통계에 의하면 한인 1.5세와 2세들이 청소년 시절까지는 부모를 따라 한인교회에 출석하지만, 이중 대다수가 대학에 들어가면서 교회 출석을 포기하는 것으로 나타났다. 그나마 남아 있는 청소년들도 한인 1세가 주류를 이루는 한인교회에서 적응하기 힘든 모습을 나타낸다. 어떤 교회는 EM을 단독적인 부서로 간주하고 2세 교역자를 청빙하여 그에게 목회 전반을 전담시키기도 한다. 동일 문화 내에서도

세대간 리더십 문제는 목회의 변함없는 화두이지만, 세대 차이뿐만 아니라 미국 문화와 한국 문화라는 이중 문화의 차이가(남미에서 재이민 온 경우는 한국 문화, 미국 문화, 남미 문화의 삼중 문화 차이) 뚜렷이 존재하는 이민교회에서의 리더십 문제는 화두를 뛰어넘어 목회 번민을 낳기까지 한다.

요즘 들어 1세 목회 리더십과 2세 목회 리더십의 차이가 무엇인가 하는 질문과 그에 따른 다양한 분석들이 나오고 있다. 2세 목회는 목회 전체의 관점에서 볼 때 교육목회라 할 수 있다. 모든 교육의 중심적 연령에 있는 청소년들에게 교회교육을 통하여 성서적인 건전한 자아상을 기르고, 신앙을 가르치며, 더 나아가 민족의 자긍심을 심어주는 그야말로 종합 교육을 실천하는 곳이 바로 이민교회이다. 따라서, 2세 교육이 효과적으로 일어날 수 있도록 정서적, 기술적 역할을 하는 것이 바로 목회 리더십이라 할 수 있다.

1세 목회 리더십과 2세 목회 리더십 간에는 분명히 차이가 있다고 전제한다면 과연 그 차이가 어떠한 요인들로부터 오는가 하는 것이 이 소고의 주제이다. 본인은 간문화 교육(intercultural education)[1)]을 공부한 사람으로서 문화의 차이, 좀 더 구체적으로 말하자면 상호 문화간의 교육 문화의 차이가 어떠한가를 살펴봄으로써 두 리더십 사이의 간격을 이해하는 데 일조해 보고자 한다. 이러한 교육학적 관점으로부터 효과적인 2세 목회를 위한 리더십 전략을 세울 수 있으리라 믿는다.

---

1) Intercultural Education은 아직 한국어로 된 공식 번역 용어가 없다. 간문화 교육, 이문화 교육, 국제문화 교육 등 의견이 분분한 가운데 본인은 본 논문에서 간문화 교육이라는 용어를 사용했다.

2. 학습 방식에 있어서 문화의 차이(Cultural Differences on Learning Style)

심리학자와 교육학자들의 많은 연구는 학습자의 문화에 따라 학습 방법이 판이하게 다르다는 것을 보여 준다. 링겐펠터는 자신이 선교사로 사역한 Yap 부족의 학습방식이 서구와는 전혀 다르다는 사실을 발견했다.[2] 그의 연구에 따르면, 서구의 교육은 어린이들의 학습 단계에 있어서 부모의 참여와 간섭을 최소화한다. 이른바 독립적인 학습방식을 채택하는 것인데, 부모가 어린이에게 무엇이든 직접 가르치지 않고 끊임없이 아이에게 질문함으로써 아이 스스로 답을 찾아내게 하는 방식이다. 아이 스스로 호기심을 가지고 발견하게 하는 것, 바로 개인주의 철학에 기초한 교육방식인 것이다.

이에 반해 Yap 부족의 아이들은 주위에 항상 어른과 형제들이 함께 있다. 학습은 이들 간의 상호 협력에 의해 이루어지며 태어날 때부터 부족 공동체 안에서 자연스럽게 보고 듣는 과정을 통해 자신의 가치관을 체득해 나간다. 한마디로 그들의 학습방법은 연장자의 행동을 자연스럽게 관찰하고 모방하는 것이다. 그리하여 그들이 취학 연령이 될 즈음에는 이미 배워야 할 지식의 전반적인 것을 관찰과 모방에 의해 얻을 수 있게 된다. 예를 들면, Yap 부족의 어린이들은 어릴 때부터 날카로운 칼을 연장으로 잘 사용하는데 이것은 어른들이 아이들에게 사용법을 직접 가르쳐주는 것이 아니라 어른들이 사용하는 것을 아이들 스스로 관찰하고 모방하면서 다룰 수 있게 되는 것이다.

Yap 부족의 예에서 또 한가지 주의 깊게 살펴 볼 것은 Yap 부족의 아이들이 아직 어린 나이임에도 불구하고 칼을 능수능란하게 사용할

---

2) Lingenfelter, Judith E., & Lingenfelter, Sherwood G. *Teaching Cross-Culturally: An Incarnational Model for Learning and Teaching* (Grand Rapid: Baker Academy, 2003).

수 있다는 점이다. 아이들이 일찍 칼 사용법을 배워도 되는 사회 문화적 환경이라는 얘기다. 어린이가 위험한 칼을 마음대로 사용하는 것은 서양식 사고방식으로는 있을 수 없는 일이다. 서구의 부모들은 어떤 이유에서든지 절대 어린 아이들이 위험한 도구에 접근하도록 내버려두지 않으며, 만일 아이가 위험한 물건에 손을 댔을 때 그것은 전적으로 부모의 책임이라고 여긴다. 이와 같이 문화에 따라 학습 방법뿐만 아니라 교육의 강조점도 다르다. 스핀들러와 록오프는 문화별로 학습 내용에 특성이 있다는 것을 연구했는데,[3] 문화별로 가치관이 다르기 때문에 교육의 관점도 다를 수밖에 없다는 것이다. 이들의 연구결과는 교육이론을 포함한 오늘날 통용되는 거의 모든 학문적 이론이 서구의 사상과 문화 중심으로 형성되었다는 사실을 지적하고 있다.

록오프는 특히 서양과 동양의 교육철학에 있어 다른 점을 '자율성'과 '상호의존성'의 차이로 설명하였다. 그에 의하면 서구의 교육은 개인주의와 독립성을 강조한다. 서구 부모들의 장기적인 교육 목표는 그들의 자녀들이 궁극적으로 독립심을 가지는 것이다. 이 독립심은 유아기에서 청년기에 이르기까지 뚜렷한 자기 자신의 표현과 타인에게 속박되지 않는 자유의식으로 나타나게 된다.[4] 서구의 어린이들은 태어나면서부터 독립심을 익히기 시작한다. 부모가 아기의 방을 따로 만들어주고 부모와 떨어져 혼자 클립 안에서 자도록 한다. 아이는 자신이 편안히 잠들기 위해 사람들보다는 우유병이나, 담요, 인형 등 자기가 사랑하는 물건을 의지하며 어두운 조명 아래에서 혼자 숫자를 세거나 부모가 읽어주는 동화를 들으면서 스스로 잠이 든다.[5]

3) George Splinder, *Education and Cultural Process* 2nd ed. (Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1987). Barbaa Rogoff, *The Cultural Nature of Human Development* (New York: Oxford University Press, 2003).

4) Barbaa Rogoff, *The Cultural Nature of Human Development* (New York: Oxford University Press, 2003).

5) Ralph Morelli, *Minds, Brains, and Computers: Perspectives in Cognitive*

이에 반해, 동양 부모들의 교육 목표는 상호의존성에 있다. 이들의 교육은 어릴 때부터 가족과 얼마나 친밀감을 가지느냐에 가치를 두며 언제나 개인보다는 공동체를 더 중요시 한다. 부모가 아이를 함께 데리고 자는 것을 자연스럽게 생각하며, 전통적인 대가족 제도의 영향으로 형제들이나 조부모와 함께 방을 쓰는 것도 자연스럽게 여긴다. 호기심을 가지고 스스로 답을 찾아가는 서양 아이들과는 달리 가족 혹은 또래 집단과의 상호작용과 관계 속에서 배우고 익힌다. 가족간의 친밀감과 상호의존성이 아이들의 정서 발달에도 중요한 몫을 차지한다고 믿는다.

링겐펠터는 이렇듯 교육은 눈에 보이는 커리큘럼보다 눈에 보이지 않는 '숨은 커리큘럼'에 의해서 더 많이 이루어진다고 말한다.[6] 이 말을 풀어보면 "숨은 커리큘럼은 공식적인 커리큘럼을 둘러싸고 있는 문화를 학습하는 것"으로 학생들이 교육기관의 명시된 공식 커리큘럼을 통해서 배우는 것보다 가정이나 학교에서 눈에 보이지 않는 문화적인 요소를 체득하는 것이 더 크다는 것이다. 이 문화적인 체득은 가르쳐서(taught) 되는 것이 아니라 저절로 파악(caught)되는 것이다.

도표1 교육의 문화 전이 측면[7]

Sciences, Edited by Ralph Morelli (Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation, 1992).

6) Lingenfelter, Judith E., & Lingenfelter, Sherwood G. *Teaching Cross-Culturally: An Incarnational Model for Learning and Teaching* (Grand Rapid: Baker Academy, 2003), 28-29.

7) Lingenfelter, Judith E., & Lingenfelter, Sherwood G. *Teaching Cross-Culturally: An Incarnational Model for Learning and Teaching*, 29.

3. 문화별 학습 방법의 종류(Types of Learning by Cultures)[8]

A. 매뉴얼 학습과 실행 학습(Leaning by Explanation and by Doing)

서구의 교육은 정교하게 만들어진 매뉴얼에 학습 성패의 관건이 달려 있다. 매뉴얼을 보면서 혼자 익히고 학습하는 것이 서구인들에게는 자연스럽다. 학교 교육에서도 얼마나 학생들이 이해하기 쉬운 교재를 만드느냐가 커리큘럼 개발에 중요한 이슈이다. 교사는 이미 구체적으로 설명되어 있는 교재에다 자신의 교수 기술을 더하여 학생들을 효과적으로 가르치기 원한다. 그러나 어떤 문화권에서는 매뉴얼 학습은 학습자를 더 혼란스럽게 만들기도 한다. 그들에게는 오히려 교사가 하는 것을 지켜보면서 따라 하는 것이 더 쉽다.

실행 학습이란 학습자가 직접 시도하여 실행과 오류를 반복하면서 확실한 지식과 기술을 습득하게 되는 것으로 비서구권 문화에서 주로 나타나는 학습 방식이다. 어떤 문화권에서는 되풀이하여 실행하는 반복 실행 학습을 선호하기도 한다. 태평양의 어느 부족 사람들은 카드 게임을 즐기는데 새로운 멤버가 게임에 들어오려고 하면 게임 방식을 전혀 설명해주지 않고 일단 게임을 해보라고 한다. 그러다가 몇 번 틀리면 게임 방식을 터득하게 되고 비로소 카드 게임을 즐길 수 있게 된다. 그들은 이렇게 말한다. "그냥 같이 시작해요. 맞는지 틀리는지 직접 해보면 저절로 알게 돼요."

서구와 같이 구두 학습 또는 매뉴얼 학습에 익숙한 문화에서 성장한 사람은 자신이 배운 방식대로 다른 학습자에게 학습시키려고 한다. 그러나 그것은 어떤 문화에서는 전혀 효과적인 방법이 아니다. 한 미국 교사

---

8) 본문에 나오는 문화에 따른 제 학습이론들은 Judith Lingenfelter & Sherwood Lingenfelter 공저 *Teaching Cross-Culturally: An Incarnational Model for Learning and Teaching*을 참고하여 설명하였다.

가 아프리카에서 청소년들에게 농구하는 법을 가르쳐주었다. 그는 기본적인 룰에서부터 슛은 어떻게 하고 드리블은 어떻게 하는 것이며 드리블은 언제, 왜 필요한지에 관해 자세히 설명하기 시작했다. 그러나 학생들은 잘 알아듣지 못했다. 오히려 그들은 직접 농구게임을 해봄으로써 모든 것을 빠르게 배워 나갔다. 상세한 설명이 그들에겐 효과적인 학습방법이 아니었던 것이다.

B. 질문에 의한 학습(Leaning by Questioning)

서구를 제외한 많은 전통사회에서는 질문을 통해 학습하는 것을 별로 좋게 여기지 않는다. 질문 자체를 터부시하는 사회도 있다. 그러나 서구에서는 부모가 자녀에게 많은 질문을 하며 교육한다. 교사도 교실에서 학생들이 질문하는 것을 언제든지 환영한다. 서구의 질문 학습 방식은 소크라테스의 대화법에서 나타나듯이 학습자가 질문에 대답하기 위해 스스로 생각하는 과정에서 사물의 이치와 원리를 깨닫게 되는 것이다. 서구식 질문 학습은 다른 사회에서와 같이 어떤 질문에 대하여 정답을 원하는 형태가 아니다. 예를 들어, 서구의 부모들은 이런 식으로 아이에게 질문한다. "저 파랑새가 뭐라고 이야기하지?" "해바라기가 왜 하늘을 보고 웃지?" 이와 같은 단순한 질문을 통해 아이가 사회화되는 과정을 돕는다.

서구의 교실에서 자주 일어나는 질문은 크게 세 가지 형태로 나뉜다. 우선은 교사가 설명한 것에 대하여 자신이 이해했다는 것을 확인하기 위해 질문을 던지는 형식이다. 예를 들어, "지금 오존층 파괴로 인해 이상 기후가 발생한다고 말씀하셨지요?"라고 질문하는 것이다. 혹은 교사에게 도전을 주거나 반대 의견을 나타낼 때도 "지금 수단보다 결과가 더 중요하다고 말씀하시는 것입니까?" 등의 질문 방법을 사용한다. 두 번째는 강의의 주제에서 벗어나는 질문이다. 학생이 교사가 설명하는 중에 끼어들어 자신의 의견을 말하는 것으로 미국 교실에서 가장 빈번한

형태의 질문이다. 예를 들어, "그런데 기말 시험은 언제인가요?" 등의 질문이다. 마지막은 관념적이고 추상적인 질문 형태인데 예를 들어 학생이 자신이 진정으로 학습 내용을 이해하기 원하거나 다음 단계로 지식의 수준을 높이고자 할 때 하는 형태이다. 때때로 교사와 진지한 토론의 장이 열리기도 한다.

C. 개인 학습과 그룹 학습(Individual Learning and Group Learning)

개인 학습은 서구가 오랫동안 지향해왔던 교육 방법이다. 개인주의에 입각하여 스스로 책임지고 스스로가 풀어가는 학습법이다. 개인의 진도에 따라 학습 분량이 달라지며 학습 성장도 달라진다. 이에 반해 그룹 학습은 비서구 공동체 중심의 국가에서 선호하는 교수법으로 함께 학습하면서 협력과 책임감을 키우고 지식뿐 아니라 사회성의 동반 성장을 추구할 수 있는 이점을 가지고 있다. 예를 들어, 교사가 전체에게 질문을 하면 학생들은 합창을 하듯 답변하면서 그 중에 틀린 답을 말한 학생은 다수 학생의 정답을 듣고 자신의 오류를 금방 수정하게 된다. 아프리카 학생들은 그룹으로 학습할 때 더 큰 교육 효과를 나타낸다. 그룹별로 시험을 보고, 그룹으로 대답을 하고, 그룹으로 과제를 해나가는 것을 더욱 좋아한다. 오늘날엔 서구의 교육이 개인 중심 교육에다 그룹 중심 교육 방식을 간간히 섞기도 하지만 학생들은 그룹 프로젝트 같은 것을 할 때 그 중에 실력이 부족한 학생 때문에 자신의 점수가 깎일까봐 전전긍긍하는 모습을 보이기도 한다. 개인주의 사회에서는 이러한 개인적 손해가 억울한 일이기 때문이다.

D. 관찰과 모방에 의한 학습(Learning by Observation and Imitation)[9]

관찰과 모방은 세계 어느 곳에서든지 전통적으로 발견할 수 있는 학습

9) 관찰/모방에 의한 학습과 단순암기에 의한 학습은 전통적인 학습방법에 속한다.

방식이다. 관찰과 관찰의 결과로 개인이 기술을 습득하게 되는 시점 사이에는 시간의 차이가 존재한다. 어떤 기술을 비로소 시행하기 전에 혹자는 수주간을 지켜보기도 하고 또 다른 혹자는 수개월을 지켜보기도 하기 때문이다. 어떤 문화에서는 관찰을 하면서 질문을 전혀 못하게 되어 있는데 학습자의 질문이 터부시되기 때문이다. 예를 들어, 위에서 언급한 Yap 부족의 경우 간혹 아들이 아버지에게 고기 잡는 방법을 물어보면 아버지는 오히려 꾸중을 한다. 그들의 문화에서는 어린이나 젊은이가 연장자에게 질문하는 법이 없다. 단순히 그들이 하는 방식을 옆에서 묵묵히 관찰하며 배울 뿐이다.

관찰은 보통 모방보다 더 많은 학습 시간이 걸린다. 관찰은 오랜 시간을 지켜보면서 비로소 학습자가 기술을 시도해보는 반면, 모방은 금방 흉내 내고 따라할 수 있다. 이 방법은 주로 각 대륙의 원주민들에게 익숙한 학습 방식인데 그 이유는 그들을 둘러싼 자연 환경이 오래 전부터 바뀌지 않고 그대로 유지되었으므로 그들의 삶의 방식과 학습 방식이 일정하게 고착되었기 때문이다.

E. **단순 암기에 의한 학습**(Learning by Rote)

어떤 사회에서는 자신들의 전통과 무형의 유산들을 이어 나가는데 단순 암기 방법을 사용한다. 예부터 내려오는 설화, 노래, 격언 등을 구두로 전해 듣고 무조건 암기한다. 이들은 그러한 전통 유산들이 어떤 이론적 틀을 가지고 있는지 또는 학문적으로 옳은지 그른지에 관심이 없고 단지 추상적인 내용의 형태만 단순 암기함으로써 후세에 그것을 전한다. 이것은 주로 원주민 부족사회에서 흔한 학습 형태인데 이들은 외부 세계에서 어떤 일이 일어나고 있는지 심지어 이웃 부족에 어떤 일이 벌어졌는지조차도 별 관심이 없다. 그들은 영원한 현재를 살 뿐이며 미래가 그다지 큰 이슈가 되지 못할 뿐만 아니라 과거도 역시 그러하

다. 과거로부터 구두로 전승되어 온 지식들이 정확한지에 관해서도 알 바가 아니라고 생각한다. 이러한 사람들에게 서구의 합리주의와 이성주의에 근거한 학습 형태로 논리적인 설명을 하려 들면 상당히 힘들어한다. 그들은 자신들이 잘 알지 못하는 세계로부터 온 지식과 그 지식의 개념에 대해 전혀 이해하지 못할뿐더러 그러한 학습구조가 머리 속에 들어 있지 않다. 이 사람들은 또한 자신들이 묻는 질문에 대해 상대방으로부터 정확한 답을 기대하지도 않는다.

4. 문화별 교사의 역할(Role of Teacher by Cultures)

링겐펠터는 문화와 사회의 특징에 따라 인식되는 교사의 역할이 다르다고 보았다.[10] 보통 오늘날 사회는 그 사회를 형성한 문화에 따라 권위주의 사회, 계급주의 사회, 개인주의 사회, 평등주의 사회 등으로 나뉘는데 권위주의와 계급주의 사회는 신분과 역할의 구분이 아주 뚜렷하다. 그 역할이라는 것은 나이, 성별, 지위, 재산 등의 정도에 따라 다른 사람과 어떻게 사회적 관계가 맺어질지가 결정되는 것이다. 예를 들어, 권위적이고 수직적인 구조의 한국 사회에서는 회사 사장이 직접 커피를 타는 일이 없다. 대부분 그 일은 여자 비서가 해야 하는 일이다.

개인주의와 평등주의 사회에서는 사회적 역할을 그다지 중시하지 않는다. 신분과 그에 따른 역할 분담이 뚜렷하지만 그 차이를 그리 크게 보지 않는 사회이다. 대신 개개인의 재능이 중시되고 그 재능으로 사회에서 어떤 역할을 할 수 있는가 하는 그 사람의 특징이 오히려 부각된다. 이러한 각각의 사회의 특징은 교사가 그 사회에서 어떤 역할을 하는가라는 질문에 답을 준다.

10) Lingenfelter, Judith E., & Lingenfelter, Sherwood G. *Teaching Cross-Culturally: An Incarnational Model for Learning and Teaching*(Grand Rapid: Baker Academy, 2003).

도표 2 문화별 교사의 역할 4가지 유형[11)]

A. 촉진자로서 교사(Teacher as Facilitator)

공동체 성향과 계층 구조가 약한 서구사회에서 나타나는 교사상이다. 미국 학교는 개인의 자유를 중시한다. 따라서 교사는 한 개인에 대한 조력자로 인식된다. 그들에게 있어 교실에서 중요한 것은 강의뿐만 아니라 학생들과 대화하고 상호 관계를 맺는 것이다. 학생이 중심이며 학생들의 학습과정에서 교사가 학생들에게 도움이 되어야 한다고 생각한다. 교사는 모든 것을 알고 있는 완벽한 지식의 소유자가 아니므로 학생들이 자신에게 도전을 주고 자신의 의견에 반대하는 것을 당연하게 생각한다. 그리고 학생들은 교사들을 향해 주관적인 평가를 내릴 수 있으므로 교사의 직무수행 능력을 비판하는 것을 주저하지 않는다.

11) Lingenfelter, Judith E., & Lingenfelter, Sherwood G. *Teaching Cross-Culturally: An Incarnational Model for Learning and Teaching*(Grand Rapid: Baker Academy, 2003), 75.

B. 권위자로서 교사(Teacher as Authoritarian)

공동체 성향은 약하나 사회 계층 구조가 뚜렷한 사회에서 나타나는 교사상이다. 서양과 달리 동양권 학생들은 교사에 대해 많은 기대를 가진다. 교사는 권위가 있으므로 교사의 생각이 틀릴 것이라고는 생각하지 않는다. 그들은 교사와 대화를 하거나 상호관계 맺는 것을 부담스러워한다. 그것보다는 강의를 듣고 노트에 받아 적으면서 배우는 것을 더 편하게 생각한다. 미리 강의안을 나누어 주고 강의 듣는 것을 더 선호하기도 한다. 교사는 모든 지식을 가진 보루와 같다고 여기므로 교사의 권위에 순종하려는 자세를 가진다. 만약 교사가 시험 문제에 대해서 언급하면 그것만을 단순 암기하는 식으로 공부한다.

C. 부모/후견인으로서 교사(Teacher as Parents or Patron)

공동체 성향과 계층 구조가 모두 뚜렷한 사회에 나타나는 교사상이다. 이러한 혈연과 순응이 특징인 사회에서는 교사에게 부모와 동일한 기대치를 가진다. 교사는 가부장적인 존재로서 사회에서 존경 받는 어른으로 대접 받는다. 따라서 교실 안에서 권위와 힘을 가진다. 서구의 교사가 학생들에 대한 촉진자로 인식되는 데 비해 아시아나 아프리카에서 미국으로 유학 온 학생들은 교사를 아버지 혹은 어머니와 같다고 생각하므로 학교를 졸업하고 사회에 진출해서도 개인적인 관계를 지속해 나가기를 원한다. 교사에게 일생을 통해 존경을 표현할 수 있는 아주 밀접한 관계를 기대하기 때문에 교사도 학생에게 계속적인 보살핌과 사랑을 베풀어야 한다.

똑같은 수직 사회지만 혈연이 별로 강조되지 않는 사회에서는 교사를 후견인으로 생각하는 경향이 있다. 이러한 사회에서 교사와 학생은 양자간에 서로 다른 신분이나 사회적 능력 또는 자원 등을 협력하는 관계로 인식하므로 교사는 학생을 보호하고 사회에 발을 내딛도록 도우며 여러

물자를 제공하는 역할을 한다. 이에 상응하는 학생의 보답은 교사에 대한 존경과 충성과 봉사이다. 이 형태는 주로 후기 식민국가에서 나타나는데 학생들은 대부분 가난한 계층이다. 많은 서구의 교사들은 이러한 교사의 역할을 바람직하지 않다고 생각한다. 왜냐하면 그들의 관점에서 볼 때 이러한 종속관계는 학생에 대한 착취일 뿐만 아니라 교사 자신도 학생들에 대해서 가볍지 않은 의무를 지니기 때문이다. 이렇게 교사를 부모나 후원자로 보는 경우는 학생이 교사에 대한 기대치가 크기 때문에 교사를 실망시키고 싶지 않은 동기부여 역시 강하다.

D. 외부인으로서 교사(Teacher as Outsider)

사회 계층 구조가 약하여 사회 성원 간에 평등하면서 공동체 성향이 강한 사회에 나타나는 교사상이다. 이러한 사회에서는 2가지 정반대의 교사의 역할이 발생한다. 교사가 공동체 안에 들어와 있으면 그 공동체의 문화를 지속적으로 유지해 나갈 맏형과 같은 존재로 인식된다. 그러나 반대로 공동체 입장에서 볼 때 교사가 그들 문화 바깥에 존재하는 외국인일 경우 공동체의 정체성이나 가치관을 위협하는 존재로 인식되기 때문에 교사에게 상당한 적대감을 표출하게 된다. 이 경우엔 올바른 교육 효과를 기대하기가 힘들다. 선교사들이 선교지에서 이러한 경험을 종종 하는데 학생들은 교사에게 노골적인 배척과 거부감을 나타낸다. 그들에게 있어 학교는 필요악이며, 외부인인 교사에게 배우지 않으려고 작정하고 학교에 나타나므로 처음에 열정을 가졌던 교사는 오히려 상처를 받게 된다.

5. 교육 현장에서 한국과 미국의 문화 차이(Cultural Differences on Korean and American Educational Contexts)

A. 한국의 교실 문화(The Culture of Korean Classroom)

한국의 교육 풍토는 유교로부터 많은 영향을 받았다. 리건은 한국의 사회, 정치, 윤리, 그리고 교육에 유교가 미치는 영향력이 자못 크다고 말한다.[12] 이러한 영향력은 한국 문화의 수직적 사회구조와 엘리트주의를 탄생시키는 결과를 낳았다.

한국과 미국 문화의 비교[13]

	한국 문화	미국 문화
민족	단일민족	다민족
주류사상	유교	실용주의
사회구조	1. 수직 또는 상하관계 2. 공동체주의	1. 수평 또는 평등관계 2. 개인주의
사회적 관계 유형	1. 간접적인 표현 2. 겸손과 공손이 미덕	1. 직접적인 표현 2. 정직이 미덕
학생들의 교실 안 행동	1. 교사가 절대적 권위를 지님 2. 교사와 대화할 때는 공손한 태도와 언어 사용 3. 교사를 부를 때 이름 대신 '선생님'이라고 호칭 4. 틀린 답을 말하는 것을 피하기 위해 되도록이면 반응 안 함 5. 교사가 설명할 때 몰라도 끄덕이는 반응을 보임 6. 개인적인 의견을 나타내는	1. 교사는 조력자이며 가이드 2. 교사와 대화할 때 일상의 태도 및 언어와 구별이 없음 3. 교사를 부를 때 이름을 부르는 대신 앞에 Mr. 혹은 Ms.를 붙임[14] 4. 모르는 내용이 나오면 교사에게 거리낌없이 질문함 5. 교사의 질문에 대해 적극적으로 자신만의 의견 피력 6. 자신의 생각을 거리낌 없이

12) Timothy Reagan, *Non-Western Educational Traditions: Alternative Approaches to Educational Thought and Practice*(Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1996).

13) Won Soon Chen L. "The Teacher's Role and Pedagogical Methods in a Weekend Korean Language School"(Unpublished Ph.D. Dissertation, Biola University, 2004), 13.

	것을 꺼림 7. 자신의 의견이 교사와 달라도 드러내지 않음	말하는 습관 7. 교사의 의견에 반대하면 자신의 생각을 솔직하게 표현함

유교에는 다섯 종류의 사회적 관계와 그에 따른 행동강령이 있는데, 곧 부자유친, 군신유의, 부부유별, 장유유서, 붕우유신 등으로 각각의 윤리에 따라 모든 사회적 관계에 암묵적 태도가 정해져 있다. 교실 안에서 교사와 학생의 관계도 마찬가지이다. 교사는 교실 안에서 절대적 힘과 권위를 가지는 수직관계의 최고봉에 있다. 따라서 학생은 하부구조에 위치하는 약자일 수밖에 없다. 수업시간에 학생들은 교사의 가르침이 절대적이라고 생각하기 때문에 자신이 다른 견해나 아이디어가 있더라도 드러내놓고 표현하기 힘들다.

교사에게는 다른 이들에게 대하는 것과 달리 공손한 태도와 언어를 사용해야 하고 교사의 이름 대신 '선생님'이라는 호칭을 써야 한다. 수업시간에는 수동적인 태도를 보일 수밖에 없다. 임금과 스승과 아버지는 모두 같다는 군사부일체의 유교적 가르침에 의하여 학교에서 교사의 존재는 집에서 부모의 위치를 대신하는 것으로 간주되며, 이러한 윤리는 배우는 학생은 무조건 교사를 존경해야 하는 행동지침을 낳았다. 부모 또한 교사에게 특별한 권위를 부여하기를 주저하지 않는다. 자기 자녀의 학문적, 사회적 성장이 교사에게 달려 있다고 생각한다.[15]

유교 문화권 아래 놓인 다른 아시아 국가들과 마찬가지로 한국도 사회적 관계에 있어서 자신의 의견을 피력할 때 상당히 수동적인 모습을 띤다. 직접적인 표현으로 인해 상처를 받고 관계에 금이 가는 것을 두려

14) 미국의 대학원생들은 교수들의 First Name을 부르기도 한다.
15) Won Soon Chen L. "The Teacher's Role and Pedagogical Methods in a Weekend Korean Language School" (Unpublished Ph.D. Dissertation, Biola University, 2004).

워한 나머지 분위기를 맞춰 자신의 솔직한 생각을 숨기기 일쑤다. 이러한 모습은 서양인들에게 부정직한 모습으로 비춰지기 십상인데 실은 유교적 정서가 빚어낸 인간관계의 특이성인 것이다.

한국 문화에서는 특히 공동체 안에서의 조화, 동질성, 협력 등의 미덕이 중시되며 각 개인은 자신이 속한 공동체 내의 한 구성원으로서 인식된다. 공동체 안에서 벌어지는 갈등을 최소화하기 위하여 자신을 컨트롤하여 공동체의 뜻을 맞추려는 성향이 크다.[16] 이러한 공동체 중심의 가치관은 개인의 희생을 강요해왔고 그것은 교육에 있어서도 개개인의 특성, 성향, 생각들을 무시하는 결과를 낳았다.

학생들은 교사의 권위로 인해 교사의 의견을 부정하고 자신의 생각을 피력하는 분위기에 대해 전혀 알지 못한다. 교실 안에서 전형적인 학생들의 태도란 교사에게 머리 숙여 인사함으로써 권위에 대한 존경을 표시하는 것, 존댓말을 쓰는 것, 그리고 교사의 가르침에 순종하는 것 등이다. 이러한 수직적인 학교 구조에서 학생은 교사에 의해 전달되는 지식과 정보를 그대로 받아들인다.[17] 한마디로 교사가 전달해주는 지식과 정보에 대한 단순 암기가 학습과정의 특징으로 자리잡았다.

이와 같은 한국의 교육문화에 젖은 1세 부모와 목회자는 교육에 있어서 궁극적으로 자신의 문화를 뛰어넘지 못한다. 그들은 이러한 전통적인 교육적 가치를 중시하므로 2세 자녀들이 윗사람 앞에서 자신의 생각을 뚜렷하게 표현하고 공동체 안에서 개인주의 성향을 보이는 등 전통적인 교육 관점에 따라오지 못할 때는 충격과 상처를 받게 된다.

---

16) 기존의 문화이론이 문화인류학자들에 의해 제기된 반면 Nisbett은 심리학자로서 문화간의 상이점을 심리학적 차원에서 설명했다.

17) Lingenfelter, Judith E., & Lingenfelter, Sherwood G. *Teaching Cross-Culturally: An Incarnational Model for Learning and Teaching*(Grand Rapid: Baker Academy, 2003).

B. 미국의 교실 문화(The Culture of American Classroom)

이에 반해, 미국 문화는 실용주의와 다문화주의에 기반을 둔 국가로서 민주주의와 자유 그리고 평등과 개인주의가 사회 저변의 사상적 맥락을 이룬다. 건국의 아버지 토마스 제퍼슨이 나라의 기초를 민주주의 정부와 교육의 균등 기회라고 선포한 이래 미국은 이러한 사상과 19세기의 실용주의와 20세기 진보주의 사상에 힘입어 성장했다. 미국 교육은 독립과 개인주의 정신을 바탕으로 이루어져 왔다.

존 듀이가 강조한 것처럼 개개인 중심과 자가 실행의 학습 전개가 중시되었다. 따라서 미국 교육의 목적은 자기 발전과 개개인이 원하는 바를 이루는 것, 이성적인 사고능력의 배양, 그리고 개인 자유의 증진 등이다.[18] 이러한 문화에서 교사는 학생들에게 있어서 기능적 촉진자(facilitator)의 역할을 하는 사람으로 인식되며 따라서 탈권위적인 모습을 띤다.

강의에 있어서도 학생들의 자발적인 대화와 참여가 자연스럽게 이루어진다. 교사의 일방적인 설명 대신 문답형 학습이 강조된다는 말이다. 스콜론에 의하면 서양교육의 많은 부분이 학생 자신이 이해하고 있는 것을 말로 표현할 수 있는 능력을 키우는 것을 중요시한다고 했다.[19]

학생들은 자신의 생각을 자유롭게 나누고 교사의 의견에 반대하기도 한다. 학생들은 자신의 독립적인 관점을 키우며 그것을 서슴없이 표현하도록 교육 받는다. 결론적으로 미국의 학교교육은 덜 긴장하고, 학생들이 학습의 결론을 내리게 하며, 스스로 탐구하는 학습이며 보다 창의적인 생각을 하도록 권장하는 형태이다.

---

18) John Dewey, *Democracy and education: An introduction to the philosophy of Education* (Sioux Falls, SD: NuVision Publications, 2007).

19) Suzanne Scollon, "Not to Waste Words or Students: Confucian and Socratic Discourse in the Tertiary Classroom," *In Culture in Second Language Teaching and Learning*, Eli Hinkel, ed. (New York: Cambridge University Press, 1999) 15-27.

한국과는 또 다른 미국 문화 패턴은 자신의 의견을 직설적으로 표현하는 대화방식이다. 미국인들은 대체적으로 자신의 생각을 겉으로 표현하는 데 익숙하다. 가치를 자유와 독립에 두고 있으므로 자신의 관점에서 다른 사람들과 의견을 교환하고 자기 목소리를 내는 데 주저하지 않는다. 직설적인 자기표현이 정직한 것이며 실용적이라는 의식이 있으므로 사람들은 다른 사람이 무슨 생각을 하고 있을까 추측하는 데 시간을 허비하는 않는다. 학교에서도 마찬가지로, 자신의 생각을 똑바로 표현하는 방법을 가르친다. 한마디로 개인주의와 혁신 그리고 정면 승부가 미국 교육의 산물인 것이다.[20]

6. 두 개의 문화 사이에 놓인 2세 청소년들(Korean American Adolescents between Two Cultures)

A. 문화 적응(Acculturation)

많은 이민 가정이 당면하고 있는 바와 같이 이민 가정의 2세 청소년들은 두 개의 문화와 부딪힌다. 2세 청소년들은 아직까지 분명한 정체성이 형성되지 않은 경우가 많다.[21]

자신이 미국인인지 한국인인지 구별이 스스로 명확하지 않아 한국팀과 미국팀이 월드컵 축구경기에서 맞붙었을 경우 누구를 응원해야 할지 여전히 모호하다. 엄밀하게 말하자면 그들은 두 개의 서로 다른 문화 세계에 산다. 집에서는 부모와 한국 문화 속에 살고 학교와 사회에서는 친구들과 미국 문화 속에서 산다. 자신이 확실히 어떤 문화에 속해 있는

20) Won Soon Chen L. "The Teacher's Role and Pedagogical Methods in aWeekend Korean Language School"(Unpublished Ph.D. Dissertation, Biola University, 2004).

21) Yoonjung Choi, "Short-term Mission as Intercultural Learning: A Grounded Theory of the Growth Experiences of Korean-American Adolescents" (Unpublished Doctoral Dissertation, La Mirada: Biola University, 2009).

지 스스로 모를뿐더러 그들이 속한 사회 역시 그들의 정체성을 명확히 일러주지 않는다.

미국 문화를 전적으로 받아들인 2세 자녀들은 언어 장벽 때문에 부모와 원활하게 대화하지 못한다. 부모의 영어 실력이 자녀의 그것을 못 따라갈뿐더러 이미 미국 문화와 언어에 순응한 자녀들은 부모의 한국말을 못 따라간다. 더구나 이민자의 삶을 살아가는 부모들은 생업에 종사하느라 자녀들과 대화할 틈도 없다. 자녀들은 영어로 말하고 부모는 한국말로 대답하는 풍경이 이민자 가정에서는 꽤 자연스러운 일이다.[22)]

더구나 미국 문화에 익숙한 2세들은 자신의 생각과 감정을 숨김없이 있는 대로 표현하는 것에 익숙하다. 이러한 모습은 부모에게 무례하고 예의 바르지 못한 것으로 오해 받기 쉽다. 결과적으로 1세 부모 슬하의 2세 청소년들은 다음과 같은 문화적 틀 사이에 끼이게 된다. 직설적인 자기표현과 침묵의 미덕 사이, 개인주의와 공동체주의, 그리고 독립적인 결정과 부모의 의지를 고려한 상호 합의 결정 사이의 문화 말이다.

2세 자녀들은 완벽하게 미국 문화에 적응해나가는 반면 부모들은 미국 문화에 대한 이해도가 낮고 적응을 제대로 하지 못해 그야말로 어정쩡한 상태를 유지한다.[23)]

미국에 머문 기간, 교육 정도, 그리고 본인의 의지에 따라 적응도가 다르긴 하지만 1세들은 공통적으로 한국적인 문화 반경을 만들어 놓고 그 안에서 서로 교류하며 전통적인 마인드를 지켜나간다. 그 와중에 2세 자녀들과 최소한의 대화 창구나 문화 충돌 방지책을 만들어놓기도 한다. 1세대들은 미국 문화 순응에 거의 실패한다고 보는 게 맞다. 문제는,

---

22) Won M. Hurh, *The Korean Americans* (Westport, CT: Greenwood Press, 1998).

23) Won M. Hurh & Kwang C. Kim, *Korean Immigrants in America: A Structural Analysis of Ethnic Confinement and Adhesive Adaptation* (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1984).

자신들은 미국 문화 순응에 실패해놓고 이미 미국화되어버린 자녀에게는 자신들의 방식으로 한국의 문화와 전통 가치관을 전수하려고 한다는 점이다.

B. 언어 습득(Acquiring Languages)

유아기에 주로 부모와 생활하는 아이들은 부모의 영향으로 집에서 영어 대신 한국말을 쓴다. 그러다가 취학 적령기가 되어 학교에 들어가면 영어를 쓰는 분위기 속에 젖어들고 곧 영어가 가장 편한 생활 언어로 변한다. 이렇게 시간이 흐르면서 아이들은 한국어를 점점 잊어버리게 되고 말보다는 글이 더욱 이해하기와 쓰기가 힘들어지게 된다. 이것을 "감형 이중언어"(subtractive bilingual)라고 부른다.[24] 이는 한국에서 태어나 유아기에 집에서 한국어를 능숙하게 구사했어도 미국 학교에 들어가는 순간부터 한국어 구사력이 떨어지고 영어가 더 편한, 그래서 감정, 지식, 생각, 그리고 신체적 활동에 대한 모든 표현을 영어로 하게 된다는 것이다.

이에 반해 부모들은 여전히 한국어가 우선 언어다. 이 언어는 그들의 민족적 정체성뿐만 아니라 인간관계와 문화까지도 아우른다. 이민 후 2세 자녀와 1세 부모의 언어 성향이 이렇게 다르다 보니 집에서 대화할 때 영어와 한국어를 섞어서 쓰는 경우가 많다.[25] 이러한 현상이 불거지면서 자녀들은 부모의 말을 알아듣긴 해도 자신이 그만큼 표현하지는 못하게 된다. 또, 어느 정도 말은 하면서도 쓰기나 읽기는 점점 불가한 상태로 되어간다. 이러한 데는 부모의 영향이 크다. 부모의 바쁜 이민생활로 유일하게 한국어를 쓸 수 있는 부모와의 대화 시간을 잃어버리기 때문이다. 또 어떤 부모는 자녀들의 학업 성취도를 높이기 위해 자신들

24) Rod Ellis, *Understanding Second Language Acquisition* (New York: Oxford University Press, 1985).
25) Won M. Hurh, *The Korean Americans* (Westport, CT: Greenwood Press, 1998).

도 집에서 영어를 사용하며 자녀들과 대화하기 원한다. 이런 경우에는 부모가 자녀로부터 이중언어를 구사할 수 있는 기회를 박탈하게 되는 결과를 낳는다. 뿐만 아니라 부모가 자녀들이 모국어인 한국어를 사용하는 것을 부정적으로 생각하게 만드는 역할을 한다.

7. 나가는 글: 부모와 교사 그리고 교육 목회자의 역할

미국 땅에 터를 잡은 이민 가정과 교회 그리고 교육기관(한글학교 등)의 2세 자녀들을 향한 교육 열정은 어느 민족보다 강하고 어느 의지보다 뜨겁다. 그러나 열정만으로 효과를 낼 수 없는 것이 교육이다. 교육은 열정보다는 가르치는 내용이 더 중요하고, 내용보다는 어떻게 가르칠 것인가 하는 방법론이 더 중요하다. 2세 교육을 제대로 하기 위해서는 그것이 심리적인 면이든 문화적인 면이든 교육의 효과를 염두에 둔 전략적인 면을 연구해야 한다. 무엇보다도 그들의 의식과 문화가 1세들과 어떻게 다른가를 면밀히 고려해야만 한다.

우선 2세가 속한 문화의 성격과 특징이 어떠한지 파악하는 일이다. 2세를 막연히 1세와는 다른 존재로 보는 것이 아니라 그들이 지닌 정체성과 자아 그리고 가치관을 심도 있게 이해해야 한다. 그리고 본문에서 언급한 바와 같이 교육의 대상인 그들이 속한 문화에서는 어떤 학습 방식이 보편적이며, 학습자 유형은 어떠한지, 또 교사를 어떻게 인식하는지, 그리고 이것이 1세들이 속한 문화의 그것들과는 어떻게 다른지에 관한 파악이 선행되어야 한다. 여기에서부터 교육 방법론이 개발되는 것이며 1세들이 지닌 교육 열정에 이러한 전략을 더하여 교육 효과를 증대시켜 나가는 것이다. 예를 들어, 한글학교 교사가 권위적인 자세로 교실 분위기를 주도한다면, 또는 학생들의 비판적인 질문이나 코멘트를 일방적으로 묵살해버리거나 교사가 오히려 상처를 받는다면, 그것은 미

국 문화에 동화된 그들의 학습 문화를 간과한 결과이며 교육 전략의 부재에서 오는 결과라 하겠다.

그리고 1세 부모와 교사 그리고 목회자에게 있어 2세 자녀들을 이해하는 것만큼이나 자신의 문화가 어떠한지 깨닫는 일이 중요하다. 자신이 얼마나 미국 문화에 적응했고 또 어떤 면에서는 얼마나 한국식을 고수하고 있는지 파악해야 한다. 그래야 세계화 시대를 핑계로 혹은 민족정신을 이유로 일방적으로 2세들을 한국식으로 교육하려고 하는 오류를 피할 수 있다.

■ 참고문헌

Chen, Won Soon L. *The Teacher's Role and Pedagogical Methods in a Weekend Korean Language School*. Unpublished Ph.D. Dissertation, Biola University, 2004.

Choi, Yoonjung. *Short-term Mission as Intercultural Learning: A Grounded Theory of the Growth Experiences of Korean-American Adolescents*. Unpublished Doctoral Dissertation. La Mirada: Biola University, 2009.

Dewey, John. *Democracy and education: An introduction to the philosophy of education*. Sioux Falls, SD: NuVision Publications, 2007

Ellis, Rod. *Understanding Second Language Acquisition*. New York: Oxford University Press, 1985. Handbook for Teaching Korean-American Students. Sacramento, CA: California State Department of Education, 1992.

Harris, Steffen. *Culture and Learning.* Canberra, Australia: Institute for Aboriginal Studies, 1984.

Hostetler, John A. "Education in Communitarian Societies: The Old Order Amish and the Hutterian Brethren," in Education and Cultural Process: Anthropological Approaches. 3rd ed.

George D. Spindler, ed. *Prospect Heights*, IL: Waveland, 1997.

Hurh, Won M. *The Korean Americans.* Westport, CT: Greenwood Press, 1998.

Hurh, Won M., & Kim, Kwang C. *Korean Immigrants in America: A Structural Analysis of Ethnic Confinement and Adhesive Adaptation.* Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1984.

Lingenfelter, Judith E., & Lingenfelter, Sherwood G. *Teaching Cross-Culturally: An Incarnational Model for Learning and Teaching.* Grand Rapid: Baker Academy, 2003.

Morelli, Ralph, ed. *Minds, Brains, and Computers: Perspectives in Cognitive Sciences.* Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation, 1992.

Nisbett, Richard E. *The Geography of Thought.* New York: The Free Press, 2003.

Portin, Gail. *Chinese Students and Questioning Skills in American Graduate Level Classrooms.* Unpublished MA Thesis, Biola University, 1993.

Reagan, Timothy. *Non-Western Educational Traditions: Alternative Approaches to Educational Thought and Practice.* Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1996.

Rogoff, Barbara. *The Cultural Nature of Human Development.* New York: Oxford University Press, 2003.

Scollon, Suzanne. "Not to Waste Words or Students: Confucian and Socratic Discourse in the Tertiary Classroom," in Culture in Second Language Teaching and Learning. Eli Hinkel, ed. New York: Cambridge University Press, 1999.

Spindler, George. *Education and Cultural Process*. 2nd ed. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1987.

Word & Mission

2014년 4월 1일 인쇄
2014년 4월 10일 발행

발행처 | World Mission University
주 소 | World Mission University
500 S. Shatto Place, Los Angeles, CA 90020

제작처 | 쿰란출판사
주 소 | 서울특별시 종로구 이화장길 6
TEL | 02-745-1007, 745-1301, 747-1212, 743-1300
영업부 | 02-747-1004, FAX / 02-745-8490
본사평생전화번호 | 0502-756-1004
홈페이지 | http://www.qumran.co.kr
E-mail | qrbooks@daum.net
qrbooks@gmail.com
한글인터넷주소 | 쿰란, 쿰란출판사

등록 | 제1-670호(1988.2.27)

값 12,000원

WORD & MISSION

VOLUME 5, 2014 개교 25주년 기념호

값 12,000원